AGB
Db.
1/3

Db 1/3

SYMBOLIK
UND
MYTHOLOGIE
DER ALTEN VÖLKER
BESONDERS DER GRIECHEN

VON
DR. FRIEDRICH CREUZER
PROFESSOR DER ALTEN LITERATUR ZU HEIDELBERG.

K. B. GYMNAS: BIBLIOTHEK BAMBERG



DRITTER THEIL.

ZWEITE VÖLLIG UMGEARBEITETE AUSGABE.

LEIPZIG UND DARMSTADT
BEI CARL WILHELM LESKE.
1821.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

INHALT DES DRITTEN THEILS.

Drittes Buch.

Die Griechische Lehre von den Heroen und Dämonen; die Bacchischen Religionen und Mysterien; Pan und die Musen; Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä; Ceres, Proserpina, die Thesmophorien und die Eleusinien; ein Blick auf das Verhältniſs des Heidenthums zu der christlichen Religion.

Seite

Erstes Capitel. Von den Heroen und Dämonen.

§. 1.	3
§. 2.	4
§. 3.	7
§. 4.	13
§. 5.	33
§. 6.	46
§. 7.	57
§. 8.	60

Seite

Zweites Capitel. Von der Bacchischen Religion.

§. 1. Einleitung 83
§. 2. Dionysus von Theben 88
§. 3. Fortsetzung 89
§. 4. Fortsetzung 106
§. 5. Der Indische Dionysus 117
§. 6. Der Aegyptische Dionysus 127
§. 7. Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre 139
§. 8. Von den Orphischen Schulen 148
§. 9. Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise 172
§. 10. Von dem Bacchischen Gefolge 185
Bacchantinnen p. 186. Lenä p. 189. Najaden und Nymphen p. 190. Thyaden 193. Mimallonen p. 193. Tityri p. 196.
§. 11. Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune 200
§. 12. Fortsetzung. Silenus Acratus oder Chalis 216
§. 13. Pan, die Pane und Panisken 231
§. 14. Fortsetzung 240
§. 15. Fortsetzung 251
§. 16. Von den Musen 266

Drittes Capitel. Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1. 291
§. 2. Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien 298
§. 3. Bildliche Vorstellungen der Orphischen Urwesen 309
§. 4. Die Orphischen Weltalter 315

Seite

Viertes Capitel. Bacchische Mysterien.

§. 1. Die Athenischen Bacchusmysterien ---------- 319

§. 2. Vom Jacchus, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Cretischem Mythus ---------------------- 335

§. 3. Fortsetzung ------------------- 345

§. 4. Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn, Sabos und die Sabazien, Bassareus, Briseus und ihre Feste -------------- 349

§. 5. Fortsetzung ------------------- 358

§. 6. Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Grofsgriechische Dionysus ---- 366

Fünftes Capitel. Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.

§. 1. Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysus der Schöpfer und Herr der Natur ------------------------- 382

§. 2. Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienste, besonders von den Bacchischen --------------- 407

§. 3. Von der Seelen Schicksal und Wanderung ---- 426

§. 4. Fortsetzung ------------------- 432

§. 5. Fortsetzung ------------------- 441

§. 6. Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch - Griechischen Vasen 446

§. 7. Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung ------------------ 499

§. 8. Das Fest der Apaturien ------------- 505

§. 9. Fortsetzung ------------------- 511

Seite

Sechstes Capitel. Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.

§. 1. Einleitung ---------- 536

§. 2. Narcissus ---------- 548

§. 3. Eros und Anteros ---------- 558

§. 4. Bildliche Darstellungen aus dem Erotischen Kreise ---------- 562

§. 5. Amor und Psyche ---------- 566

§. 6. Fortsetzung ---------- 571

SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE.

DRITTER THEIL.

Drittes Buch.

Die Griechische Lehre von den Heroen und Dämonen; die Bacchischen Religionen und Mysterien; Pan und die Musen; Amor und Psyche; die Weihen zu Thespiae; Ceres, Proserpina, die Thesmophorien und die Eleusinien; ein Blick auf das Verhältniſs des Heidenthums zur christlichen Religion.

Erstes Capitel.

Von den Heroen und Dämonen.

§. 1.

Zwar muſsten wir dieser Lehre bisher schon im Einzelnen gedenken; jedoch ihre allgemeine Uebersicht erhält hier, bei dem Uebergange zu der gebildeten Mystik der Griechen, unsers Bedünkens, ihre passendste Stelle, weil Heroen und Dämonen nirgends so entschieden hervortreten, als im Geheimdienst und in den damit befreundeten Systemen alter Philosophen. Nirgends möchte auch die nach Griechenland verpflanzte ausländische Priesterlehre von der öffentlichen Volkspoesie der Griechen sich so deutlich unterscheiden und so sichtbar trennen,

als in diesem Capitel von den Mittelwesen. Homerus verzichtete auf den Vollgehalt dieses Dogma, und sang im leichteren Sinne eines Glaubens, der die Götter selbst sich nahe und menschlich hülfreich wähnte; und diesem Homerischen Gesetz huldigten auch hierin fast alle nachfolgenden Poeten. So konnten die Griechischen Volkssagen von dämonischen Wesen keine sinnliche Haltung und Gestalt gewinnen. Wir wollen davon ausgehen, und, nach einem kurzen Ueberblick der Volksmeinungen und des öffentlichen Dienstes, die systematischen Lehren der von aufsen her nach Griechenland verpflanzten Dämonologie andeuten.

§. 2.

Dämon (δαίμων). Wie Vieles wufsten nicht Philosophen und Gelehrte aller Art über dieses Wort zu sagen, und wie verschieden waren nicht ihre Erklärungen, je nachdem sie das Dogma von den Mittelwesen so oder anders ansahen. Mit Uebergehung dieser Etymologien bemerke ich nur, dafs entweder δαίω, ich lerne, als Grundwort angenommen, und δαήμων, einsichtsvoll, als erste Bedeutung gesetzt wird (Interprett. Graecc. ad Iliad. I. 222.), oder dafs man in dem Worte δαίω und seiner Wurzel δάω den Begriff des Eintheilens sucht, und mithin unter δαίμων, es sey Gott oder Mittelwesen, sich ursprünglich einen Eintheiler, Austheiler und Ordner denkt (Lennep. Etymolog. l. Gr. p. 167.); eine Erklärung, die, wie wir unten sehen werden, bei berühmten Griechischen Schriftstellern Beifall gefunden hat. Nach Proclus (Schol. in Platonis Cratyl. pag. 52 ed. Heindorf.) hatte man in der alten Sprache δάμων gesagt. Auch vom Worte Heros (Ἥρως) gaben Griechische Grammatiker die verschiedensten Herleitungen. Es leidet wohl keinen Zweifel, dafs ἥρως mit ἔῤῥος oder ἔρος (wie Zeus genannt wurde, s. Hesych.

Tom. I. p. 1445 ed. Albert. und daselbst die Ausleger) und mit ἔρα oder ἥρα, wie Juno hieſs, ein und dasselbe Wort ist, wie auch mit dem Lateinischen herus und hera und mit dem Deutschen Herr (s. II. Th. p. 547.).

In welcher Bedeutung faſst nun Homerus den Begriff der Dämonen und Heroen? In einer solchen, die wenig oder keine Spuren [1]) von jenem genaueren Sprachgebrauche zeigt, der durch die Geheimlehre und philosophischen Schulen eingeführt ward. Darauf machen schon die Alten ausdrücklich aufmerksam. Hierüber erklärt sich Plutarchus in der Schrift über die Abnahme der Orakel (p. 415 Francof. p. 969 Wytt.) auf eine sehr belehrende Weise. Wir werden auf diese Stelle weiterhin zurückkommen. Auch Eustathius und die anderen Griechischen Ausleger nehmen von den Worten des Dichters (Iliad. I. 222.): «Athenäa ging

„in den Pallast des donnernden Zeus, zu den andern Göttern";

wo δαίμονας steht, Veranlassung, den weiteren Sinn zu bemerken, worin Homerus dieses Wort gebrauchte. So waren auch den übrigen Dichtern, vom Aeschylus an bis zu den Alexandrinischen und noch weiter herab, jene δαίμονες in der Regel Götter [2]), so wie das Dämonische (δαιμόνιον), das Göttliche, ohne alle Spur jener beziehungsreichen Bedeutsamkeit, die das Dogma der Priester und Philosophen und, im Einzelnen, zum

1) Doch sind Stellen, wie Odyss. II. 134, sehr sprechend; wo Voſs meines Bedünkens auch ἄλλα δὲ δαίμων richtig übersetzt hat: „und andres der Dämon". Ueberhaupt sind in der Odyssee mit diesem Worte fast immer Nebenbegriffe verbunden, auch wenn Götter damit bezeichnet werden.

2) S. Spanheim zu Aristophan. Plut. vs. 81.

Theil selbst das Volk kennt. Um in einer an sich nicht bestreitbaren Sache nicht Citate zu häufen, verweise ich den Leser auf die Beweisstellen, die Staveren zum Fulgentius (Mythologicon pag. 712.) aus den Griechischen Dichtern gegeben hat. Diesem Sprachgebrauch schliefsen auch gewöhnlich die Attischen Prosaiker und andere Schriftsteller der Griechen sich an, die über allgemeinere Gegenstände und nicht im Sinne philosophischer Schulen schreiben. Die Schriften des Xenophon und ähnliche können hier als Beispiel dienen, wiewohl dabei nicht aufser Acht zu lassen ist, dafs, wenn auch δαίμων und δαιμόνιος sehr häufig nichts anders als den Begriff von Gott und göttlich bezeichnet, unzähligemal doch auch der Nebenbegriff von Fortuna, von Glück und Unglück, daran geknüpft ist (C. Barth Adversarr. XXXV. 17.). Ohne alles weitere Räsonnement war dem Griechen δαίμων und δαιμόνιον die höhere, dunkele Macht, die, ohne sein Zuthun, seine Schicksale lenkte, jedes göttliche Wesen überhaupt, dessen Kraft das Maafs seiner Kräfte überstieg.

Nicht minder allgemein ist der Gebrauch, den Homerus von dem Worte Heros macht. Er entspricht ganz der allgemeinen Urbedeutung Herr. Ich verweile dabei um so weniger, je bekannter die Bemerkungen sind, die neuere Ausleger des Dichters und die Verfasser der Wörterbücher darüber gemacht haben. Schon die Griechischen Grammatiker gedenken der Freigebigkeit, womit Homerus den Namen Heroen austheilt. Die Beobachtung, dafs bei ihm so Viele, ganz ohne Hinsicht auf Kriegsthaten, bis auf den Mundschenken, Heroen heifsen, leitete sie zum Theil zu dem Ausspruch: alle Männer der Vorzeit würden Heroen genannt (Hesych. I. p. 1659. v. Ἡρώων. Apollon. Lex. Homer. s. voc.). Es waren eben die Herren, d. h. jene Kämpfer und ihre Gefährten, die in der Griechischen Nationalsage, durch

die Zeitferne mehr und mehr verherrlicht, als eine gehobene Menschenclasse gepriesen wurden. Hiermit stimmt auch die Angabe des Aristoteles (Problem. XIX. 49.) zusammen, wenn sie auch in Betreff der Dämonen nicht ganz Homerisch ist. Nach ihm theilten sich die Unsterblichen in Götter und Dämonen, die Sterblichen in Heroen und gewöhnliche Menschen. Hiernach ist also ein Jeder, den seine Trefflichkeit über das Maafs gemeiner Menschheit hinaushebt, ein Heros, d. h. ein Edler, ein Adelicher in diesem Sinne. Diejenigen besonders, die aus den Schranken der Gegenwart entrückt in vorzüglicher Erinnerung fortlebten, erhielten diesen Ehrennamen. Nach der Natur aller Volkssagen wächst die Gröfse der Stammhelden mit zunehmender Zeitferne. Was in den dämmernden Hintergrund der Vorwelt zurücktritt, entschwindet den Gränzen der Menschenwelt, und geht in die göttlichen Kreise über. Schwach schimmert auch dieses in den Homerischen Gedichten durch. So wird unter denen, die vor Troja fielen, ein Geschlecht von Halbgöttern genannt (Iliad. XII. 23.). Dieser Ausdruck bestimmte Griechische Erklärer, an den Kämpfer aus früherer Vorzeit, an Herakles, zu denken; und der scharfsichtige Bentley wollte die Stelle sogar in den sonstigen Homerischen Ausdruck umändern. Die neuesten Herausgeber Heyne und Wolf sind beim gewöhnlichen Texte geblieben, und es ist gerathener, in diesem Ausdruck, von Agamemnon und seinen Gefährten gebraucht, eine Spur jener gesteigerten Heroenidee anzuerkennen, die sonst so häufig ist.

§. 3.

Diese Steigerung ist schon entschiedener beim Hesiodus, in dessen Haustafel einzelne unzweideutige Sätze einer ganz ausgebildeten Dämonologie liegen. In der Stelle von den Zeitaltern (Ἐργ. 122 seqq. nach Vofs)

singt der Dichter von den Menschen des goldnen Alters: nach ihrem Tode

„Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet,
Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter,
Welche die Obhut tragen des Rechts und der schnöden Vergehung,
Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandelnd das Erdreich,
Geber des Wohls: dies ward ihr königlich glänzendes Ehramt.“

So führen die Alten diese Stelle an: Plato im Cratylus (p. 398. p. 50 ed. Heind.) und Andere. Hier treten die Menschen der frühesten, seeligsten Vorwelt ganz sichtbar in einer Würde auf, die der göttlichen zunächst steht. Sie sind Mittler zwischen Göttern und Menschen, unsichtbare Aufseher über der Menschen Thun, Handhaber der Gerechtigkeit. Zugleich sind sie Geber des Reichthums (πλουτοδόται), Segenbringer aus der Erde, wie die tellurischen Gottheiten alle. Ganz entsprechend ist die Beschreibung, welche ein Orphischer Hymnus (LXXIII. [72.]) von einem Dämon vorzugsweise macht. Er heifst auch Segenbringer (πλουτοδότης), wenn er gute Gaben bringend in ein Haus eingeht, aber er nimmt auch wohl die Fülle wieder, und führet die Schlüssel des Leides und der Lust. Ganz so hatte Sophocles in seinem Inachus den Pluto als πλουτοδότης mit herrlicher Fülle im Hause eintreten lassen (Scholiast. Aristoph. Plut. 727.), und bei Diodorus (I. 12.) heifst in einem Orphischen Fragment Demeter Mutter-Erde und Segengeberin (πλουτοδότειρα); so wie man auch an den Lenäen den tellurischen Dionysus πλουτοδότα anredete [3]). Die Todesgott-

3) S. Moser zum Nonnus p. 220. und die dort citirten Scholien des Aristophanes Ran. 479.

heiten sind auch die grofsen Erdkräfte. Amenthes-Ades giebt und nimmt. Haben und Verlieren ist ihr Werk. Sie sind die Schlüsselträger und Austheiler (Dionysus p. 206. 24.), und die Dämonen sind in diesem Austheilungsamte ihre Diener. Darum heifsen sie auch δαίμονες. Also in einem Gedicht, und zumal in dem ältesten und unbestrittensten Poem dieser Schule, schon ganz deutliche, ausgesprochene Sätze einer systematischen Dämonenlehre.

In einer andern Stelle (Hes. Ἔργ. 231 sqq.) ruft der Dichter den Verwaltern des Rechts erinnernd und warnend zu, sie sollten an jene Mittelwesen denken. Dort heifsen sie heilige Diener des Zeus, Unsterbliche, und ihre Zahl wird genannt: Drei Myriaden oder dreifsig tausend sind es, die als Hüter und Aufseher über die Rechtspflege die ganze Erde durchwandeln. Mithin ist ihnen das Reich der Freiheit wie das der Natur angewiesen. Hier geben oder nehmen sie die Güter der Erde und *die guten* Gaben, dort lohnen oder strafen sie; beides nach sittlichen Gründen. — Auch die Abstufung dieser Mittelwesen kennet Hesiodus, aber er bezeichnet sie weniger deutlich für uns. Er singt nur ganz kurz davon. Denen er sang, waren es bekannte Lehren. Vom zweiten silbernen Alter sagt er nämlich (vs. 140.):

„Aber nachdem auch dieses Geschlecht einhüllte die Erde,
Werden sie sterbliche Götter der oberen Erde genennet,
Als die zweiten; jedoch ward ihnen auch Ehre zum Antheil" 4).

4) Unwillkührlich mufs man hier an die Indischen Rischis, an die Persischen Heiligen, und an deren Abtheilungen in königliche, grofse, gerechte, gute, erwählte, fromme u. s. w. denken; s. Kosegarten zum Indischen Gedicht Nala p. 214. 289. und besonders Silvestre de Sacy zum Pend-Namèh p. LVIII. — LX.

Auch ohne die streitige Lesart (ἐπιχϑόνιοι und ὑποχϑόνιοι; wovon doch Ersteres billig vorgezogen worden) liegt das Verhältnifs dieser zweiten Wesenclasse zu der ersteren wenig im Klaren. Dafs sie geringer ist, ergiebt sich von selbst, wie man die Worte auch ordnen mag (vergl. Graevii Lectt. Hesiod. cap. IV. p. 525 ed. Lösn.). Hierbei kommt auch die Frage in Anregung: Dachte sich Hesiodus die Dämonen sterblich oder unsterblich, oder nur zum Theil unsterblich, etwa die des ersten Weltalters? Nach der angeführten Uebersetzung war diese zweite Classe bestimmt sterblich. Auch alte Schriftsteller waren der Meinung. Plutarchus in der Hauptstelle (de def. Orac. p. 415. C. p. 700 sq. Wytt.) sagt bestimmt und ganz allgemein, dafs Hesiodus die Dämonen für sterblich gehalten habe, und führt zur Bestätigung die Worte einer Nymphe an, welche in steigendem Fortschritt die Lebensdauer der lang lebenden Naturen aufzählt und zuletzt mit den Worten schliefst:

— — — ,,und wir zehn Alter des Phönix,
Wir schönlockige Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter.“

Plutarchus führt diese bildliche Angabe auf eine bestimmte Zahl zurück, deren Resultat dieses ist, dafs die Dämonen Neuntausend Siebenhundert und Zwanzig Jahre leben. Aber, wird man sagen, was berechtigte den Plutarchus, aus dieser Stelle von der Nymphe auf die Hesiodeische Meinung von den Dämonen zu schliefsen? Freilich unterschied man zuweilen jene ländlichen Gottheiten, Satyrn, Nymphen und dergl. von den gewesenen Menschen, die nach ihrem Tode in eine höhere Stufe, in die der Mittelwesen, versetzt worden waren. Jene ländlichen Gottheiten bildeten den Chor der Untergötter, plebs deorum oder dii plebeji, wie sie bei Römischen Schriftstellern zuweilen heifsen, die man von den auserwählten Göttern (dii selecti) oder von dem hohen Göt-

terrath (Senatus deorum) unterschied (Augustin. de Civ. D. VII. 3.). Allein zuweilen wird von jenen Untergottheiten gerade wie von den zu Halbgottheiten erhobenen Menschen geredet. So heifsen z. B. die Dryaden, also eine Nymphenclasse, beim Ovidius (Heroid. Epist. IV. 49.) ausdrücklich Halbgöttinnen (semideae; vergl. Cuperi Observatt. III. 16.). Und damit man nicht denke, dafs dies erst spätere Römische Begriffsverwirrung sey, so nennt Theopompus (beim Aelianus V. H. III. 18.) den Silenus: ein Wesen dunkler als ein Gott, besser als ein Mensch und dem Tode nicht unterworfen, während ihm Conon (Narrat. I.), gleichfalls aus alten Nachrichten, eine menschliche Natur beilegt, und Pausanias (VI. 24. §. 6) versichert, dafs man bei den Pergamenern Silenengräber zeigte. So wird auch der Seher Silenus wohl Dämon genannt. Plutarchus nun, ein genauer Kenner der Hesiodeischen Ideen, hielt sich aus jener Beschreibung des Looses der Nymphen für berechtigt, das, was von diesen Wesen, die so nahe an die Dämonen gränzten und oft damit zusammenfielen, ausgesagt ward, als von den Dämonen überhaupt gesagt anzunehmen. Und nach dem bisher Bemerkten dürfen wir ihm wohl hierin folgen. Aristoteles freilich in der oben angeführten Stelle folgte einer andern Theorie, und ganz gewifs gab es darüber schon verschiedene Dogmen. Und auch Hesiodus (Ἔργ. 232 sqq.) scheint, dem Ausdrucke nach, eine Dämonenclasse, die erste, als unsterblich gedacht zu haben. Wahrscheinlich folgte er, so sehr er die Lehrsysteme der Vorzeit kannte, in seinem Volksgedicht doch lieber dem Volksglauben, der in diesem Gebiete, sich selbst überlassen, überall im Unbestimmten beharret. Das Nebelhafte, Schwimmende, Charakterlose ist eben der Charakter dieser geisterhaften Sphäre. Darum vermied sie auch der klare Homerus, dessen helles Epos bestimmte Umrisse forderte.

Das letzte Bruchstück dieser Hesiodeischen Geisterlehre bezieht sich auf das vierte Weltalter. Zeus (heifst es ebendas. 142 — 144 sqq.) schuf

„Jener Heroen Geschlecht, das göttliche: welche die Vorwelt
Einst Halbgötter genannt, in der Erd' unendlichen Räumen."

Darauf wird von diesen Heroen gesagt, dafs sie theils im Thebanischen Kriege, theils vor Troja, der Helena wegen, gefallen wären, und dafs sie nun, nach Zeus Rathschlufs, am Rande des Weltalls in den seeligen Inseln des Oceanus ein seeliges Leben führen — Begriffe, die eben so sehr mit der Homerischen Stelle (Iliad. XII. 23.), als mit manchen Aeufserungen des Pindarus und anderer Griechischen Poeten übereinstimmen. Jene Hesiodeische Beschreibung mufs aber als eine Hauptstelle in Betreff der Griechischen Begriffe von den Heroen gelten. Auch Plutarchus (de def. Orac. p. 415. B. p. 699 Wytt.) ertheilt dem Hesiodus das Lob, dafs er die vernünftigen Naturen gesondert habe in Götter, Dämonen, Heroen und Menschen; unter den Heroen seyen die Halbgötter mitbegriffen. Durch dieses Sondern und Bestimmen einerseits, so wie durch die bemerkten Unbestimmtheiten andrerseits, tritt dieser Dichter zwischen der priesterlichen und philosophischen Dämonologie und dem Volksglauben in die Mitte [5]. Er bildet mithin den schicklichen Standpunkt, von welchem wir auf dieses Gebiet der Griechischen öffentlichen Religion zurückblicken, und sodann zu einer kurzen Andeutung der philosophischen Lehrsätze übergehen können.

5) Man kann hiermit vergleichen, was ich schon im zweiten Theile Cap. VII. §. 4. p. 442 ff. über das Verhältnifs des Homerus und Hesiodus zur Religion ihrer Altväter und zu der ihrer Zeitgenossen gesagt habe.

§. 4.

Von dem Thun und Leben des Griechischen Volkes, von dem gemeinen Glauben und Denken sind die Gedichte des Homerus die älteste, getreueste Urkunde. Die Scheidung der Stände, wie seine Welt sie zeigt, giebt uns manchen Aufschlufs über die Entstehung jener allgemeinen Heroenverehrung. Es ist unter den Menschen jener Zeit schon eine grofse Ungleichheit bemerkbar. Der gemeine Freie blickt zu dem Adelichen als einem Wesen höherer Art hinauf. Sie standen auch höher, bei aller übrigen Einfalt ihres Lebens, sie waren gehoben durch Ehre, Macht, Güterbesitz, wie durch Leibeskräfte, Schönheit und Bildung. Von den Heerführern aus alten Königshäusern, von den Königen selbst galt dies im höheren Grade. Hatten letztere vor dem Adel nur Vorrang, keine Herrschaft über ihn, so erscheint der Zustand des Landmanns (und ländliches Gewerbe war ja das allgemeinste im damaligen Griechenland) desto gedrückter. Unter jenen Begünstigten konnte mithin nur die frische, volle Kraft des Menschen sich entfalten. Ihr freies, ritterliches Leben, unter Jagdbelustigung, Waffenübung und Krieg oder beim gemeinschaftlichen Mahle, gestattete jenes unverkümmerte Gedeihen kräftiger Naturen. Hiernach bestimmte sich denn auch ihr Antheil an öffentlichen Handlungen in der Versammlung der Gemeine und in der Schlacht. Wie dort das Wort der Edlen entschied, so hier der Kampf, oft Zweikampf, unter ihnen.

Es ist unnöthig dieses Bild der Homerischen Welt weiter auszumalen, da jetzt, unter uns Deutschen zumal, die Kenntnifs derselben allgemein vorausgesetzt werden kann. Das religiöse Denken von den Heroen und ihrem öffentlichen Dienste wollten wir kürzlich überblicken. Beides erwuchs aus jenem Zustande des

heroischen Alters. Das Volk wufste nicht anders, als dafs jene Adelichen seine Vorstreiter und Vertreter seyen. Auf ihren Schultern ruhete die Last des Krieges, auf ihren Geist stützte sich das gemeine Wesen. Und jene Heerführer und Könige an ihrer Spitze, sie waren und hiefsen ἄνακτες, Besorger, Verweser, wie die Götter selber. Was Zeus unter den Göttern war, war Agamemnon unter den Menschen. Die Herrschaft der Könige kommt von Zeus, dem obersten König [6]), und so auch das Vermögen zu herrschen, Leibeskraft und Leibesgröfse, Muth, Entschlufs und Weisheit. Daher denn ein solcher Heerführer nicht nur götterähnlich, θεοειδής, ἰσόθεος, sondern in jener Beziehung besonders διογενής, διοτρεφής, ein Sohn des Zeus, genannt ward; Benennungen, die freilich zu allgemeinen Königstiteln geworden waren, aber um so mehr für das Herrschende dieser alten Vorstellungen sprechen. Es war mithin des älteren Griechen eigenste Gewohnheit, es war in sein ganzes Denken verwebt, jene Heerführer und Könige, wie deren Kinder, in einem religiösen Gefühle hoch über sich zu stellen, wegen der Fülle erkannter oder vorausgesetzter Vorzüge. So blickte das Griechische Volk schon bei Lebzeiten zu seinen Herren (ἥρωες) hinauf. Was im Sinne des Volkes lag, führten die Denker der Nation auf Begriffe zurück. Aristoteles, der aus Volksglauben und Sprache so manchen fruchtbaren Gedanken zu gewinnen weifs, benutzt in seiner Ethik (VII. 1.) auch diese Vorstellungen zu einer Eintheilung der Tugenden und Laster. Auf der Linie der Menschennatur, sagt er, stehen einerseits Tauglichkeit und Enthaltsamkeit, andrerseits Untauglichkeit und Unenthaltsamkeit.

6) Die weitere Ausführung dieser Punkte s. oben II. Th. p. 505 ff.

Unter derselben steht das thierische Wesen (θηριότης); über ihr diejenige Tugend, die wir die heroische und göttliche nennen müssen (ἀρετὴν ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν); so wie Homerus den Priamus vom Hector sagen lasse, er scheine keines Menschen Sohn zu seyn, sondern eines Gottes. Jenes über und unter werde überall selten unter den Menschen gefunden; eine thierische Natur sey eben so selten, als ein göttlicher Mann (σεῖος ἀνήρ), wie die Lacedämonier einen solchen Bewundernswerthen zu nennen pflegten. So weit Aristoteles.

Mit dem Tode solcher Edlen nahm natürlich diese Bewunderung zu. Was jene bei ihrem Leben geübt, das war ihnen auch nachher angelegen, und mit wachsender Zeitferne wuchs das Maaſs ihrer Verdienste, bis die steigende Bewunderung zu göttlicher Verehrung überging. Hier darf ich nur an einige Hauptzüge erinnern: In den Sagen aller alten Völker lebt der Glaube von dem hohen Alter, das die Menschen der Vorwelt erreicht haben. Beweise aus den Mythen hat Spanheim zum Callimachus (H. Dian. 132.) zur Genüge gesammelt. So wie oben ein Alter von mehr als neuntausend Jahren den Dämonen beigelegt ward, so sprechen alte Griechische Sagen von tausendjährigen Menschen der Vorwelt (Joseph. Antiqq. I. 4. und daselbst die Zeugnisse des Acusilaos und anderer Geschichtschreiber). Diese lange Lebensdauer ward besonders von jenen Edlen des Landes, von den alten Stammfürsten, erzählt. Durch ihre hohen Tugenden hatten sie solche, das war die Meinung, als Belohnung verdient (Spanheim a. a. O.). Es kann meine Absicht nicht seyn, das Historische dieser Traditionen von den Zuthaten des Mythus zu scheiden. Um die mythischen Züge ist es hier gerade zu thun. So sehe ich denn vorjezt auch die Schiffersage der Phocäer aus der fernen Westwelt an, wohin ja der Mythus die Wohnungen der Heroen versetzte: Der milde, freundliche

Arganthonius [7]) regierte über die Tartesser achtzig Jahre und lebte hundert und zwanzig (Herodot. I. 163.). — Dieselbe Meinung hatte man auch von ihrer Leibesgröſse. Auch hier stimmen die Zeugnisse aller Völker zusammen. Welches Land der Erde hat nicht seine Riesen, seine Riesensteine, seine Riesenfuſsstapfen u. s. w.? An den Schuh des Perseus in Aegypten und des Herakles im Scythenlande ist oben, bei einer andern Gelegenheit, erinnert worden. Ich führe noch einen Zug aus der Griechischen Heroensage an. Es ist die Erzählung von den Gebeinen des Orestes: wie die Lacedämonier, in einen schweren Krieg mit denen von Tegea in Arcadien verwickelt, im Uebermaaſs der gemeinen Noth zu dem Delphischen Orakel ihre Zuflucht nehmen, wie dieses darauf, mit räthselhafter Bezeichnung des Ortes, den Agamemnoniden aus Arcadien, als das sichere Unterpfand künftigen Sieges, nach Sparta zu bringen gebietet; wie darauf der Laconier Lichas unverhofft den Sarg des Orestes zu Tegea in dem Hof eines Schmiedes findet, und den Wunderkasten nach Sparta bringt — sieben Ellen lang, «so groſs wie die Gebeine, Gebeine viel gröſser als die, wie jezt die Menschen sind» (Herodot. I. 68. Pausan. III. 3.) [8]). Das ist derselbe verwundernde Ausruf, den wir so oft beim Homerus finden, wenn von der Gröſse, Stärke oder von anderen Leibesvorzügen der Heroen der Vorwelt die Rede ist: wie jezt die Menschen sind (οἷοι νῦν βροτοί εἰσι). Eben so bemerkt Pausanias (VI. 2. init.), ganz im Geiste des Volks-

7) Ueber diesen weiſsblühenden Alten vom Berge habe ich die physisch-symbolischen Nachweisungen in den Homerischen Briefen an Hermann p. 178 f. gegeben.

8) Ich habe hierüber in den Commentatt. Herodott. I. p. 301. Mehreres zusammengestellt.

glaubens, bei Gelegenheit der Bildsäule des Polydamas, dieser sey der Gröſseste unter allen Menschen nach jetzigem Maaſse gewesen, mit ausdrücklicher Ausnahme der Heroen, «und so etwa noch andere Sterbliche vor den Heroen gelebt hätten».

Und diese Ueberreste des alten Landeskönigs (denn auch über Sparta hatte Orestes geherrscht; Pausan. II. 18.) waren das Unterpfand von des Landes Wohlfahrt. Wo sie waren, da war der Sieg — Vorstellungen, die wir in vielen Griechischen Stammgeschichten wiederfinden, und die bei vielen Völkern bis auf den heutigen Tag, nur hie und da etwas anders gewendet, auf die öffentliche Meinung einen groſsen Einfluſs äuſserten. Die Vertheidigung der Gräber der Vorfahren, besonders der Stammfürsten, schmolz mit den religiösen Pflichten zusammen, die man den Stamm- und Landesgottheiten schuldig zu seyn glaubte. Daher jene Grabstätten so *häufig* mit den Tempeln jener Gottheiten zusammen genannt werden, wenn von der Beschützung des Theuersten die Rede ist, was ein Volk zu besitzen glaubt [9]. Sie hieſsen auch recht eigentlich Landesheroen, heimische (ἐγχώριοι) [10], so wie man jene Landesgottheiten πατρῷοι zu nennen pflegte. Die Heroen waren ja auch selbst wieder die Beschützer, die in öffentlicher Noth dem Lande beistanden, und zuweilen im Kriege wunderbar erscheinend dem Feinde Furcht und Schrecken einjagten, wie wir oben in Bezug auf Attica vom Jacchus und von dem Pflugmann Echetläus zu bemerken Gelegenheit hatten. Darum sorgten alte Gesetzgeber, denen

9) Aelian. V. H. II. 28. Lucian. Eunuch. Tom. V. pag. 206 ed. Bip.

10) Beide, die θεοὶ ἐγχώριοι oder ἐπιχώριοι, werden deshalb mit den Heroen genannt, und beiden gemeinschaftlich Opfer gebracht; s. meine Commentt. Herodott. I. p. 265.

es angelegen war, auf das Heiligste im Menschen die bürgerlichen Pflichten zu gründen, neben der Sanction des Götterdienstes, vorzüglich auch für die Verehrung der heimischen Heroen. Unten werden wir in einem Gesetz des Charondas δαίμονες ἑστιοῦχοι (Inhaber des vaterländischen Altars) nachweisen. Ein anderes Beispiel liefert die Verordnung des Draco, die es allen Bewohnern des Attischen Landes «als eine ewige und für alle Folgezeit unverbrüchliche Satzung einschärft, die Götter und vaterländischen Heroen zu verehren» (beim Porphyr. de Abstin. IV. p. 380 Rhoer. und daraus in Petiti Legg. Att. p. 69 Wessel.). Wie bei jenem Attischen Jacchus und Echetläus, so hingen die beiden Vorstellungen häufiger zusammen, daſs der Segenbringer aus dem Schooſse der vaterländischen Erde auch zugleich der Vertheidiger dieses theuren Bodens sey. Dieselben Heroen bringen Schutz und Lebensfülle. Hier nähert sich also die Volksvorstellung jener Lehre von den Dämonen, die uns Hesiodus als Geber des Reichthums darstellt. Beide gehen im Vaterlande ein und aus, sie wachen und wehren, sie geben und beglücken. Es läſst sich wohl nach dem ganzen Sinne dieses allgemeinen Glaubens nicht zweifeln, daſs auch das Griechische Volk Orts-Dämonen annahm, locale Genien, die jedem einzelnen Orte einwohnend, über ihn die Obhut führten, wenn gleich, wie über Anderes in diesem schwankenden Gebiete des Volksglaubens, keine deutlichen Zeugnisse vorliegen. Die δαίμονες ἰδιόστολοι, die man dafür hat ansehen wollen, sind hierher nicht zu rechnen, sondern gehören zu den philosophischen Wesen, wenn auch nicht erwiesen wäre, daſs diese Classe auf der falschen Lesart einer Stelle des Porphyrius (de Abstin. II. p. 171. und daselbst de Rhoer) beruhete. Die Italische Volksreligion hatte ihre örtlichen Genien, wie unter andern die Inschriften zeigen, wo neben den Gottheiten zuweilen eines Genius

loci gedacht wird, und die Stellen der Alten, in denen genii locales vorkommen (Gruteri Inscriptt. p. 4. vergl. Cuperi Observv. III. 16. pag. 333.). Jene hatte auch in ihrem Begriff von dem Lar familiaris (s. oben II. Th. pag. 857 ff.) den Punkt aufgefaſst, wo die Heroenlehre sich mit der Vorstellung von Ortsdämonen eng verbindet, und so zu sagen damit zusammenflieſst. Jene seeligen Herren, die nach einem frommen und gerechten Leben die unsichtbaren und heimlichen Besitzer des Hauses blieben, und sich den lebenden frommen Bewohnern durch jeweilige Wohlthaten auſserordentlich und durch Haussegen immerfort kund thaten, waren ja in der That nichts anders als jene Segen bringenden Genien der alten Griechischen Welt, deren unsichtbare Fuſsstapfen beim Eingang ins Haus von der Fülle aller guten Gaben überflossen. Die Erde, die des Seeligen Leichnam oder Asche birgt, birgt auch die Glückseeligkeit in ihrem Schooſse, Reichthum an Saamenkörnern wie an edlen Metallen, und Pluto, Plutus, wie die δαίμονες πλουτοδόται, sind desselben Bewahrer und Geber. Der Sprachgebrauch ist uns Bürge, daſs jene Ideen den Griechen mit den Römern gemeinschaftlich waren. Die Römischen Schriftsteller übersetzten zuweilen das Griechische δαίμονες durch Lares (s. z. B. Cic. de Universo sect. 11. und daselbst die Ausleger), und im fortdauernden Griechischen Sprachgebrauch ward häufig ἥρως von einem Verstorbenen in dem Sinne von μακαρίτης, der Seelige, gesagt (Alciphron. Epist. III. 37. und daselbst Bergler); also der Herr, der unsichtbare Aufseher, nach Griechischer Sprache, wie in der Sprache der Etrusker.

Aber auch die Kehrseite war dem Griechen nicht unbekannt. Der sogenannte Plutarchus in der Schrift von den Sätzen der Philosophen (de plac. Philos. I. 8.) sagt ausdrücklich, unter den Heroen habe man sich die

vom Leibe geschiedenen Seelen zu denken, und jene seyen gut oder böse wie die Seelen. Mehrere Spuren in den Dichtern und Volkssagen lassen keinen Zweifel übrig, dafs diese Unterscheidung auf der öffentlichen Meinung beruhete. Wie sehr die Einbildung in diesem Gebiete religiösen Glaubens zwischen Furcht und Vertrauen in der Mitte schwankte, sieht man aus der Art, wie sich der Grieche den Heroenmahlen nahete. Mit Stillschweigen, war die Meinung, müsse man an ihnen vorüber gehen, weil die inwohnenden Wesen reizbar seyen und durch Geräusch leicht zu erzürnen. Im Gefühle des sonst so heiteren Griechen lag hierbei immer die geheime Furcht, es möge nicht geheuer seyn in dieser Nähe. Mit der sinkenden Sonne vermehrte sich das Grauenvolle. Einem Heroen in der Nacht zu begegnen, sagte man, bringe Schaden, Schlagflüsse und andere Uebel des Leibes und des Geistes [11]). Auch in den Gesetzen des Zaleucus und Charondas kommen, neben andern hierher gehörigen Zügen, ganz bestimmte Begriffe von bösen Dämonen vor — Vorstellungen, die wir mithin für Aeufserungen des öffentlichen Glaubens halten müssen, wenn gleich die Referenten in diesen alten Gesetzen Manches nach ihrer Weise aufgefafst haben mögen. In einem Gesetz des Zaleucus beim Stobäus (Serm. XLII.) wird derjenige, dem ein böser Dämon sich nahet, angewiesen, bei den Altären der Götter Zuflucht zu suchen, und zu tugendhaften Männern sich zu wenden, damit er sein Gemüth von allen bösen Trieben reinige und befreie. Die ethische Anwendung dieser Meinung wird hier wohl Niemand verkennen. In einem Gesetz des Charondas (ebendas.) wird demjenigen, der den Obrigkeiten des Vaterlandes den Gehorsam versagt, die Ahn-

11) Aristophan. Aves 1490. mit dem Scholiasten; vergl. Beck zum a. O. und Alciphron III. 58. und daselbst Bergler.

dung der δαίμονες ἑστιοῦχοι (vermuthlich der Dämonen, die den vaterländischen Altar im Prytaneum bewachen) angedrohet. Eben so sollen, nach Charondas Gebot, die Frauen keusch leben, fern vom unerlaubten Umgang mit andern Männern, eingedenk der Dämonen, welche Hader aussäen und die Familien zu Grunde richten (δαιμόνων ἐξοικιστῶν καὶ ἐχθροποιῶν; vergl. Heyne Opuscc. acadd. II. p. 83. 101. 105.) [12]). —

12) Wir erinnern hier an den Lacedämonischen Heros Astrabacus, welcher als ein Gespenst (φάσμα), ähnlich dem Lacedämonischen König Aristo, der Gattin dieses Königs in der dritten Nacht nach ihrer Verheirathung sich nahet, und sie zur Mutter des Demaratus macht, was in der Folge den unglücklichen Demaratus zur Flucht aus Sparta nöthigte (Herodot. VI. 61 sqq.), indem man seine Abkunft aus dem königlichen Geschlechte in Zweifel zog. Es war dieser dem Demaratus so feindselige Dämon ein alter Lacedämonischer Landesheros, dessen aufser Andern auch Pausanias Lacon. XVI. 6. gedenkt, und mit dessen Namen die Sage vielfach spielte. Denn des Demaratus Feinde hatten wegen der Namensähnlichkeit diesen Astrabacus (Ἀστράβακος) zu einem Eseltreiber gemacht — von ἀστράβη, Saumesel. Dann erzählt auch Pausanias, wie dieser alte Heros und sein Bruder Alopekos, als sie das alte Schnitzbild der Diana Orthia gefunden, in Raserei oder Ekstase gerathen (παρεφρόνησαν). Wenn uns der Name Astrabacus an den Esel erinnerte, so erinnert uns der Name seines Bruders und Gefährten Alopekos an den Fuchs; und wir denken sogleich an Aegypten, wo der Esel als ein Typhonisches Thier nicht blos wegen anderer Beziehungen, sondern auch seiner Farbe wegen, welche der eines Fuchses so ähnlich ist, gehafst und verachtet ist (s. oben I. Th. pag. 318.). — Aber auch siderische Beziehungen dürfen wir nicht übersehen. Denn Astrobacus (Ἀστρόβακος, wie einige Handschriften haben) erklären die Alten bereits durch ἀστρονόμος, einen Sternseher, Sterndeuter, begeisterten Seher und Sänger, der auch mit Bacchus und

So wufsten edle Gesetzgeber des Alterthums auch an diesen Volksglauben die heilsamsten Grundsätze der Moral anzuknüpfen. Dieselbe ethische Haltung darf man freilich nicht in allen Sagen suchen, womit das Griechische Volk sich trug. Mehrere davon sind jedoch recht charakteristisch. Der böse Heros von Temessa z. B. war zum allgemeinen Sprichwort geworden (Aelian. V. H. VIII. 18.). Diese Geschichte spiegelt den alten Wahn des gemeinen Mannes recht augenscheinlich ab: Einer der Gefährten des Ulysses hatte an Italiens Küste im trunkenen Muth ein Mädchen von Temessa geschändet. Die Einwohner nahmen auf der Stelle Rache, und steinigten ihn. Nun ward der Geist (δαίμων) des Getödteten sofort ein Würgengel für die Gegend, der mit Morden der Bürger jung und alt gar nicht abliefs, bis das Orakel zu Delphi den Einwohnern rieth, den Heros (Ἥρω) zu versöhnen durch Stiftung eines Hains, eines Tempels und durch jährliches Darbringen der schönsten Jungfrau. Dies sollte einst eben wieder geschehen, als der Locrier Euthymus, ein trefflicher Faustkämpfer, der sich durch seine Siege zu Olympia eine Statue verdient hatte, von Mitleid und Liebe bewegt, den Kampf mit dem Dämon unternahm und glücklich bestand. Der böse Heros ward aus dem Lande vertrieben, und verschwand unter den Wellen des Meeres. Die schöne Jungfrau

den Silenen oder Satyrn in Verbindung tritt, wie ich anderwärts gezeigt habe. Eben er, der Lacedämonische Landesheros, wird daher auch von Clemens dem Alexandriner den Dämonen zugezählt (s. Protrept. pag. 35 Potter). Da ich im ersten Theile meiner Commentatt. Herodott. §. 21. pag. 241 — 270. diesen ganzen Gegenstand ausführlicher behandelt habe, so möge es mir genügen, aufmerksam gemacht zu haben, wie der Landesheros zugleich als ein Dämon in diesen alt-Griechischen Vorstellungen hervortritt.

ward des **Wohlgemuthen Euthymus** Weib, und von Stund an war Temessa von der Plage erlöset. Der Sieger erreichte ein hohes Alter, und auch jezt entging er dem Tode. Er stieg in den Flufs Cäcinus hinab, der das Gebiet der Locrier von dem Rheginischen scheidet, und ward nicht mehr gesehen, galt aber seitdem bei seinen Landsleuten für einen Sohn des Flufsgottes. — Noch in der Römischen Periode zeigte man die Copie eines alten Bildes mit mehreren Figuren von Göttern und Menschen, und darunter den bösen Heros von Temessa, schwarz und fürchterlichen Ansehens und mit einer Wolfshaut [13]) bekleidet (Ael. l. l. Pausan. VI. 6.). In wie weit hierbei ein Betrug statt gefunden, liegt ganz aufser unserer Untersuchung. Auch der Betrug mufste auf den Volksglauben gebaut seyn; und diesen beurkundet die Geschichte sehr charakteristisch. Zuvörderst beweiset sie die alte Meinung von der Existenz böser *Heroen*, sodann zeigt sie in mehreren Zügen das Angränzen der heroischen Wesen ans Dämonische und ans Göttliche. Jener Euthymus war ja selbst ein dämonischer Mann (*δαιμόνιος*) in jedem Sinne, besonders durch seine Stärke und durch seinen Muth. Jene gewann ihm den Sieg zu Olympia und eine treffliche Statue von der Hand des grofsen Künstlers Pythagoras. Auch zeigten die Locrier noch spät einen Riesenstein, den er vor seine Hausthüre gewälzt hatte (Aelian. a. a. O.). Er war also selbst wie jener Heroen einer. Sodann, als Mitleid und Liebe seinen edlen, strebenden Geist jede Gefahr vergessen macht, bewährt sich dieser sein Geist als der gröfsere, stärkere. Also Dämon über Dämon. Ein herrschender Zug alten Volksglaubens. In diesem

13) Der Leser wird hier von selbst an die böse Bedeutung des Wolfs und an die Wolfsmenschen oder Wehrwölfe denken. S. oben II. Th. p. 131 f.

Glauben sagte auch der Aegyptische Wahrsager zum Antonius, sein Genius sey edel und hohen Strebens, aber vor dem Genius des Octavius bebe er doch feige zurück. Hier überwältigt der edlere Dämon des Euthymus den thierischen Plagegeist des Heros. Der gebändigte Dämon gehet unter im Meere, und den betagten Euthymus, der den Tod nicht fühlen soll, nimmt freundlich der vaterländische Flufs auf. Hier gränzen Natur und Geist im Ahnen alter Völker nahe an einander. Was den Willen beweget, was über des Menschen Sinn und Leben waltet, das beweget auch die Elemente, das waltet auch in der Tiefe des Meeres und in dem dahingleitenden Flusse. Dafs jener Zug nicht zufällig ist, beweiset seine Wiederkehr in ähnlichen Volkssagen. Noch heut zu Tage läfst der gemeine Glaube Gespenster in Flüsse [4]) und Wälder bannen; und von den Waldungen des Parnassus, aus Griechenland herüber zu dem Italischen Sybaris hin, tönten ähnliche Laute eines alten Volksmährchens. Dort am Fufse des Parnassus, bei Crissa, hausete ein weiblicher Plagegeist von furchtbarer Gröfse und Gestalt, Sybaris, auch Lamia genannt. Hier fielen schöne Jünglinge als Opfer, bis einst Eurybates [15]), des Euphemus Sohn, aus Liebe zu dem schö-

14) Ich erinnere hier an den bösen Dämon Sintes, wovon oben II. Th. pag. 308. Not. So verstand der Paraphrast des Homer, Demosthenes, die Stelle in der Odyssee XI. 597. — τότ' ἀποστρέψασκε κραταιΐς, von einem starken Dämon, Namens Cratais, der dem unglücklichen Sisyphus immer wieder den Stein vom Berggipfel herabwälzt; s. Eustath. zu der angeführten Stelle p. 460, 9 sqq. Im zwölften Gesang der Odyssee vs. 124. heifst die Mutter der Scylla Kratais (Κραταΐς).

15) Ueber Εὐρυβάτης und Εὐρύβατος, so wie über Εὐρύβατοι in der Mehrzahl, wovon man viele Sagen hatte (ἠδ' ὅσσα

nen Alcyoneus, der eben als Opfer fallen soll, die böse Sybaris von den Felsen des Parnassus herunterstürzt. Sie zerschmettert den Kopf an einem Steine; aus diesem Steine entspringt sofort eine Quelle, Sybaris genannt, woher nachgehends die Stadt der Locrier Sybaris in Italien den Namen erhielt (Antonin. Liber. cap. 8. aus dem Nicander). Auch hier ähnliche Züge. Der Held, der die Lamia bändigt und beschwichtigt, ist des Euphemus Sohn. Wie dort der Sieger selbst Euthymus, der Wohlgemuthe, heiſst, so heiſst hier der glückliche Kämpfer Sohn des Euphemus, der Sohn des guten Wunsches, oder der glücklichen, bindenden Formel. Mit heiliger Stille und mit dem guten Worte des Heils soll besonders auch den Heroen gedient werden (Porphyr. de Abstin. IV. p. 380.). Ferner auch ihn den Eurybates, wird ausdrücklich bemerkt, hat ein Dämon (δαίμων) des Weges nach Crissa geführt. Also auch hier wieder Geist gegen Geist. Endlich geht auch hier die aufgelösete Natur des bösen Geistes in lebendiges Wasser über, sein Wesen strömt mit der Quelle fort und fort, und wenn Euthymus im Glauben seiner Landsleute Sohn eines Fluſsgottes heiſst, so muſste Eurybates wenigstens, nach der Delphischen Sage, sein Geschlecht vom Flusse Axius herleiten. Der Mythus von dem aus dem Blute des Wunderwesens Marsyas entsprungenen Flusse dieses Namens, so wie andere ähnliche, beruhet auf demselben Grunde. Das eigenthümlichste Seyn und Wirken jedes Wesens ist sein Genius (δαίμων). Er ist der gesammelte Strahlenpunkt seiner Kräfte, die wir-

προτέροισιν ἀείδεται Εὐρυβάτοισι), s. Eustathius zur Odyssee XIX. 247. p. 694 Basil. vergl. mit Ephori Fragmm. Marx. p. 207. Es liegen hierin vielerlei Fabeln und Traditionen. Die Stelle des Eustathius ist zum Theil aus des Gregorius Commentar über Hermogenes p. 925. genommen.

kende Ursache seines eigenthümlichen Bestehens, sey es Quelle, Pflanze, Thier oder Mensch, und mithin bald regsames Leben, Vegetation, bald Instinct, bald Sinn, Charakter, Art und Wille. Wie diese Griechische Religion der Phantasie alle Elemente beseelte und somit eine Menge von Naturgeistern setzte, so erblickte sie in der Stufenreihe kräftiger menschlicher Individualitäten eben so viele Dämonen. Was in den verborgenen Tiefen der Natur ruhet und waltet, so wie was im dunkelen Hintergrunde der Menschenseele ruhet oder das Aufserordentliche einer Menschenkraft — das Alles gehört in diesen dämonischen Kreis. Wo eine unerklärliche Macht wirket in Natur oder in Freiheit, zum Heil oder Unheil, da ist etwas Dämonisches. Dieser Glaube der blofsen Phantasie weifs *zunächst* noch eben so wenig von ethischem Unterschied zwischen Gut und Bös, als er in diesem schwebenden Gebiete bestimmte Abtheilungen von Hoch und Höher, heroisch, dämonisch oder göttlich kennt. Jener Faustkämpfer Euthymus war ein Wundermensch durch Kraft und Willen. Was er that, schlug zum Heile aus. Der Faustkämpfer Cleomedes von Astypaläa war nicht minder stark. Auch er errang den Sieg. Aber weil er im Kampfe den Leib seines Gegners Iccus mit einem Schlage aufrifs, so versagten die Hellanodiken ihm den Preis. Darüber ward er schwermüthig. In diesem Wahnsinne reifst er zu Astypaläa, als ein zweiter Simson, einen Pfeiler um, auf dem das Dach einer Schule ruhete, und sechszig Knaben werden unter den Ruinen begraben. Die Bürger wollten ihn steinigen. Er flüchtet in den Tempel der Athene, und als man einen Kasten, worin er sich verborgen, zerschlägt, findet man keine Spur von ihm. Das deswegen befragte Orakel befiehlt den Astypaläern, den Cleomedes als den letzten unter den Heroen zu ver-

ehren [16]). So ruhete auf Cleomedes gleiche Wunderkraft, aber sehr ungleiches Geschick. Was er that, *schlug* zum Unheil aus. Dennoch endet er ehrenvoll, und lebet im Volksglauben und Volksdienst als Heros fort, so wie Euthymus als Gott des Flusses gilt, in den er entschwunden war.

Diese ganze Unbestimmtheit verschmolzener Begriffe hat der Griechische Sprachgebrauch im Worte δαιμόνιος aufbehalten. Es bezeichnet einen aufserordentlichen Menschen bald als thätig und wirksam gedacht, wie dort Agesilaus über den in Sparta eindringenden Epaminondas das Wort aussprach, bald als leidend und unter dem Einflufs höherer Mächte, nach seinem Geschick betrachtet, nach dem Sinne seines Lebens, mithin glücklich, unglücklich. Daher schon der unbestimmte Gebrauch, in welchem Homerus dieses Wort so oft nimmt, wodurch es häufig zu einer allgemeinen Anrede wird, oder auch im tadelnden Sinne gesagt wird. Beispiele werden jedem Leser dieses Dichters in Menge einfallen. Schon die Alten haben darauf aufmerksam gemacht (s. z. B. Plutarch. de Isid. p. 360. F. und 361. A. p. 475 sqq. Wytt). Die Bedeutung, in der Homerus das Hauptwort δαίμων für Gott selbst nimmt, wurde oben bemerkt. Auch das Substantiv δαιμόνιον schliefst sich diesem Sinne an, wovon Aristoteles (Rhetor. II. 23.) schon die sehr gute Erklärung giebt: es bezeichne einen Gott oder eines Gottes Werk.

Hier müssen wir auch des Verhältnisses zwischen Heroen, Dämonen und Göttern gedenken, wie es sich in Sprache und Meinung des Volkes zeigt. Ein systematisches Unterscheiden wird man, nach dem

16) Oenomaus beim Euseb. Pr. Ev. V. 34. Pausan. VI. 9. 3. Aelian. V. H. XI. 3.

Bemerkten, hier nicht erwarten; aber eine Art von Grundrifs eines geordneten Gebiets scheint doch im Helldunkel des Volksglaubens durchzuschimmern. Eines Theils treten, wie wir sahen, die Heroen (Ἥρωες) und Dämonen (Δαίμονες) in geschichtlicher Würdigung über die Menschen (ἄνθρωποι), als über die jezt Lebenden. So nach der Darstellung des Hesiodus, der in näherer Vorzeit Heroen nennt und in dem ferneren Hintergrunde der Vorwelt zweierlei Dämonengeschlechter. In diesem Sinne werden also die Dämonen in die historische Reihe (um so zu sprechen) mit aufgenommen. Gleichwohl fühlte auch der gemeine Sinn der Alten einen Unterschied des Heros und des Dämon, der zunächst mit jenen Bestimmungen einer förmlichen Dämonologie nichts zu thun hat, wovon sich im Hesiodus Spuren zeigen. Darüber läfst der Sprachgebrauch, als die eigentliche Volksstimme, sich deutlich vernehmen. Man kann nicht in Abrede stellen, dafs δαίμων und ἥρως oft von einem und demselben Wesen gesagt werden konnte und gesagt ward. Der Heros von Temessa hiefs und konnte auch der Dämon von Temessa heifsen (Pausan. VI. 7.). Aber keine dieser Bezeichnungen war mit der andern völlig synonym. Fassen wir jenes Volksmährchen mit seinem einzelnen Wortgebrauch einmal etwas näher ins Auge: Der Faustkämpfer Euthymus, heifst es, ging nach Italien zurück, und dort kämpfte er mit dem Heros (πρὸς τὸν Ἥρω). Hier konnte noch nicht Dämon gesagt werden. Es wird uns erst das in der Sage berühmte Wesen angekündigt, wozu auch in solchen Fällen der Artikel, als Ausdruck einer gangbaren Sage, mithilft. Nun geht die Erzählung fort bis zum Tode jenes Gefährten des Ulysses, wo wir dann von dem Schaden hören, den der Geist (δαίμων) des gesteinigten Menschen (ἀνθρώπου) gethan hatte. Hier heifst der vom Leibe getrennte Plagegeist, oder die personificirte schäd-

liche Kraft, natürlich δαίμων. Darauf folgt die Erwähnung des Orakels, wonach sie ihn versöhnen sollen. Wen? den Dämon? Nein, jenen Ulyssesgefährten, *der* von ihnen erschlagen worden, wodurch sie gegen Helden und Schützlinge der Athene gefrevelt hatten, wenn gleich Ulysses ohne Nachfrage nach ihm weiter gesegelt war; also wieder den Heros (τὸν Ἥρω). Nun folgen die Jahre des Jungfrauentributs, wodurch der Geist (δαίμων) abbezahlt wird, bis endlich der Zufall den Euthymus nach Temessa führt, gerade zu der Zeit, als man das Herkömmliche that — dem Dämon (δαίμονι). So mufs es jezt heifsen, denn jezt ist von dem Unglücksgeiste die Rede, welchen die Jungfrauen fürchten müssen. Es folgt des Euthymus That. Er hält den Angriff des Dämons (δαίμονος — so heifst jezt die furchtbare feindselige Kraft) standhaft aus, und bändigt ihn. Und nun wird jener aus dem Lande getrieben, und verschwindet im Meere. Wie heifst er hier? der Heros (ὁ Ἥρως). Eigentlich war ja der Plagegeist, der Dämon gebannt. Es heifst aber jezt: der Heros war vertrieben; d. h. jener Urheber des ganzen Jammers, von dem man so lange gehört, der immer wieder gekommen war, dieser konnte nun nicht wieder kommen: jener böse Mann, der in seinem frevelnden Thun die Bewohner des Ortes bis zur Verzweiflung gebracht, der für sein Unrecht nur verdiente Strafe gelitten, und dennoch fortwährend Rache suchte; daher ihn denn auch das Volk in dem Denkspruch: der Heros von Temessa (ὁ ἐν Τεμέσῃ Ἥρως) als ein Exempel aller Ungerechten hinstellt, die Genugthuung fordern, wo sie solche zu leisten hätten. Es ist also die ganze historische und menschliche Personalität in jenen Worten bezeichnet: «der Heros war ins Meer gebannt». Zuletzt wird des Gemäldes gedacht, worauf man neben der Here, neben

dem Flufsgott Calabrus, der Quelle Calyca und der Stadt Temessa, mitten unter den Einwohnern dieses Ortes auch den erblickte, den Euthymus vertrieben hatte. — Jezt heifst es wieder δαίμων, denn jezt sollen wir hören, wie im Bilde das Gespenst [17]) aussah, d. h. der verfinsterte, böse Geist des erschlagenen Menschen, dessen schwarze Seele sich, auch vom Leibe getrennt, mit schwarzer, furchtbarer Hülle umgeben hatte. — Gleichlautend mit dieser Volkssprache ist die Natursprache des Homerus. Gleich in dem Eingange zur Ilias wird der Seelen der Helden (ψυχαὶ ἡρώων) gedacht, die Achilles zur Unterwelt sendete, und hinzugefügt, sie selbst (αὐτούς) habe er den Hunden und Vögeln zum Raube hingeworfen (vergl. II. Th. pag. 456.). Und wer erinnert sich nicht vieler andern Stellen, die diese kindische, populäre Anthropologie verrathen? An andern ist von den Schatten (εἴδωλα) der Heroen die Rede, die in der Unterwelt sind, während sie selbst über der Erde schweben, in der Luft u. s. w., oder, wie es in den Herakleen hiefs, Herakles Schatte ist beim Ades, er selbst, sein verklärtes Wesen, ist im Olymp bei den Göttern (vergl. II. Th. p. 455.). Immer ist hier Heros (ἥρως) der ganze Mensch, der gepriesene Held mit Leib und Seele. Was die Sprache so trennt, dessen Unterschied liegt im Verstande oder zum wenigsten im Gefühle des Volkes. Es ist mithin Dämon (δαίμων), dafs ich so sage, das empfundene, das gefühlte Abstractum einer Individualität, es ist das, wodurch jedes Einzelnwesen seinen eigenthümlichen Bestand hat: die Elemente (Quell- Flufsgeist —

17) Sonst kommt auch das Wort φάσμα (Erscheinung, Gespenst) von denen vor, die bald ἥρωες bald δαίμονες heifsen; s. die Note 215. in den Commentt. Herodott. P. I. p. 233 sq.

Feuer- Erdgeist u. s. w.), die Vegetabilien (Baumgeister u. s. w.), so wie im Menschen die abgesondert angeschaute Individualität in Phantasie, Verstand, Willenskräften u. s. w. Heros (ἥρως) hingegen ist zuerst die Bezeichnung des ganzen, natürlichen Menschen, besonders des hervortretenden, würdigen Menschen, des Helden; sodann und vorzüglich die historische Erscheinung einer imposanten Personalität, das Bild eines grofsen Menschen der Vorzeit in seinem ganzen Seyn und Handeln. Trifft der Blick im prägnanten Moment einer grofsen That die Kraft, die sie verrichtet, dann sagt der bewundernde Zuschauer: δαιμόνιος, und damit meint er denn den Grund dieses Thuns, den Geist der Kraft, den δαίμων, Genius; überschauet er aber die Thatenreihe eines Heldenlebens, oder, die Zeiten hindurch, jene Folge grofser Menschen, der Helden u. s. w., dann gedenkt er des Heros und der Heroen (ἡρώων). Darum redet man auch von einer heroischen Periode und nicht von einer dämonischen. So sprach auch der Römer vom Genius, wenn er die Kraft bezeichnete, die einen Camillus und andere Helden in entscheidenden Momenten getragen und gehoben, oder während ihres thatenvollen Lebens geleitet hatte; trat er aber etwa in den Vorsaal (in das atrium) eines edlen Geschlechts, und sah darin die Bilder grofser Männer und Helden aufgestellt, so konnte er sie, im Ueberblick der historischen Reihe, mit dem Namen Heroen bezeichnen.

In diesem Decomponiren und Personificiren des Decomponirten liegt der Schlüssel zur Erklärung einiger durch das ganze Alterthum hindurchgreifenden Gewohnheiten. Nicht ohne Absicht haben wir daher zugleich der Römer gedacht. Dafs eine potenzirte Individualität, als Dämon, als Genius gedacht, nun selbst wieder zur Person wird, dadurch ist das ganze Genienwesen, das

in den Mysterien so wesentlich ist, schon gewissermaſsen erklärbar. Doch, da dies noch bestimmt eine orientalische Quelle hat, wie unten sich ergeben wird, so erinnere ich hier nur daran, um zu zeigen, wie dieser Theil der Geheimlehre dem Griechischen Volksglauben so zu sagen die Hand reichte, und folglich gewissermaſsen im Mystischen populär war. Zweitens liegt hier der Grund jener künstlichen Personificationen, wodurch dem Geist eines Gottes oder Heros u. s. w. neben dem Gott und Heros selbst ein eigenes Daseyn verliehen und, dem Charakter des Grundwesens gemäſs, seine eigenthümliche Form gegeben wird. Wir werden unten gelegentlich eines Bildwerks mit Bacchischen Genien gedenken. Wer weiſs nicht, wie viel Sinnvolles und Liebliches die lebendige Phantasie der Griechen in diesem Kreise geschaffen hat. Diese mehrentheils geflügelten Jünglings- und Knabenfiguren, deren Schläfe man mit Blumen bekränzt sieht, und die zuweilen Schalen in den Händen tragen, sind gleichsam die kleinen schönen Ebenbilder der grossen Gottheiten, denen sie dienen. Mit Bewunderung sprechen die Kenner von mehreren dieser Kunstwesen, z. B. Winckelmann in der Gesch. der Kunst (II. p. 81 ff. neueste Ausg.) von dem Genius in der Villa Borghese [18]). Diese Genien, in mehrerer Zahl einer einzigen Gottheit beigegeben, möchte ich die personificirten Momente, Tage, Stunden eines göttlichen Lebens nennen. Es sind darin die verschiedenen Stimmungen ergriffen, in denen der menschlich gedachte Gott erscheint, bald milde und freundlich, bald ernst oder wohl auch zürnend. Man erinnere sich hierbei an jene zürnende Isis, an den zor-

18) Man vergleiche die beiden Genien, welche den Kopf eines Widders tragen — Frühlingsweihe, dem Juppiter-Ammon gefeiert, auf unserer Tafel XXXVII. vergl. Erklärung p. 26.).

nigen Hercules, und an die Begleiter des Aesculapius, Euamerion (der gute Tag; s. II. Th. pag 399.), Telesphorus und andere. Drittens ist aus jener personificirenden Volksdämonologie die späterhin so sehr verbreitete Sitte der Vergötterung (Apotheose) herzuleiten.

§. 5.

Doch ehe wir davon sprechen, müssen wir nach Griechischen Begriffen jene Steigerung verfolgen, wodurch der Heros zum Halbgott oder auch zum Gotte wird. Hierbei muſs uns die Grundansicht gegenwärtig seyn, wovon der Grieche bei allem religiösen Denken ausging. Sein Standort dabei war immer die Erde, und die Menschenwelt lieferte ihm seine göttlichen Wesen. Die groſsen Gestalten, wie sie ihm in der Stammsage erschienen, die auſserordentlichen Bestrebungen ungemeiner Naturen geben ihm den Maaſsstab dessen was er göttlich nannte. Jene klare und scharfe Beobachtung des ächt Menschlichen in Charakteren und Handlungen leitete ihn zum Göttlichen hinauf. Was von menschlichen Gesinnungen und Bestrebungen in seiner Art das Edelste war, und was in diesem Sinne von Stammhelden die Ueberlieferung zu melden hatte, das war heroisch und dem Göttlichen verwandt. Es lag mithin im Geiste Hellenischen Volksglaubens, von unten auf, aus der umgebenden Mitwelt, den Blick aufwärts zu erheben, und mit wachsender Zeitferne das gesteigerte Menschliche immer höher und höher zu stellen, bis in den Olymp selber hinauf. Das ist der Sinn und Ton des ganzen Griechischen Stammmythus und der Herogonie. Die Genealogien der Regentenhäuser knüpfen sich durch Göttersöhne an die höchsten Wesen nationaler Religion selbst an. Man wird sagen, daſs wir bisher dasselbe ja von allen Völkern des alten Asiens und Aegyptens zu bemerken Gelegenheit gehabt haben. Dasselbe wohl, aber

auf andere Weise. In jenen Religionen des Morgenlandes sind auch die Götter Väter der Stammhäupter, und letztere sollen in ihrem Seyn und Thun die Vollkommenheit jener zu erreichen streben; und in so weit steigt auch die populäre Stammreligion von unten auf. Allein dort tritt in der Summe des religiösen Denkens das Metaphysische mehr hervor. Die Epiphanien der einzelnen Götter, die Lebensgeschichten der ins Fleisch gebornen Wesen kündigen sich mehr als periodische Ausstrahlungen aus einem Grundwesen an, in das sie zurückkehren, und von denen sie sich nie so ganz lostrennen. Der mythische Lebenslauf eines jeden Naturgottes behält fast durch und durch die Farbe der Lichtsphäre, aus welcher er ausgegangen. Der orientalische Jahresgott z. B. wandelt fort und fort in dem Lichte des Sonnenkreises, und giebt in jedem Zeichen und Lebensmoment seine Abkunft kund. In den Griechischen Volkssagen und Volksgedichten von dergleichen Halbgöttern ist das Nationalmenschliche so überwiegend und hat eine so grofse Breite, dafs man in der Regel nur das mythisch verherrlichte Abbild wirklicher Stammhelden und der Heldenleben siehet, ausgeprägt mit einigen Grundzügen aus dem Cyclus physischer Deificationen. Die Griechischen Herakleen in ihrer nationalen Menschlichkeit liefern überzeugende Beweise. So sehr trennt sich in diesem Punkte die Griechische Volksreligion von dem Glauben des Orients [19]), dafs hier Könige der Vorzeit, mit himmlischen Kräften ausgerüstet, in die ungemessenen Räume der Geisterwelt entschwinden, während dort im populär Homerischen Bilde selbst der Olympus nur die verherrlichte Copie eines Griechischen Königshauses ist, und Zeus nur ein gesteigertes Ideal des Stamm-

19) Vergl. oben I. Th. p. 296 ff.

königs. Der Griechische Mythus ist im Ganzen nach dem Mittelmaafs des Menschen gemessen; in den Göttersagen des Orients herrscht das Unendliche vor. Euhemerus und seine Anhänger hatten gewifs diesen Scheidepunkt ins Auge gefafst, als sie die ganze Zahl der Griechischen Gottheiten für blofse vergötterte Menschen erklärten (s. II. Th. p. 599 ff.). Plutarchus (de Isid. pag. 359 seq. p. 471 sqq. Wyttenb.) widersetzt sich diesem System aus allen Kräften, und erklärt sich dabei für die Meinung derer, die jene leidenden, trauernden und menschlich afficirten Gottheiten, wie Osiris, Dionysus, Isis, Ceres, für grofse Dämonen erklären, d. h. für Wesen, in denen das Göttliche nicht unvermischt ist, die mit solchen Regungen der Seele, mit solchen Empfindungen des Leibes begabt sind, dafs sie an Lust und Unlust und am Loose der Menschheit Antheil nehmen müssen u. s. w. In diesen Halbgottheiten ist die religiöse Anschauung des Orients mit dem Griechischen Volksglauben vermittelt, oder, wenn man will, hier trifft der Weg von oben und der von unten zusammen. Ein und der andere Stammheld erscheint als Heros im höheren Sinne. Er thut mehr als andere Heroen, er schreitet aus den Gränzen der Menschheit hinaus, und vollbringt Göttliches. Auf allen ruhet göttliche Kraft. Mit diesen Einzelnen aber läfst der Volksglaube die ewigen Grundkräfte der Natur, die Gottheiten (nach dem Elementendienst der Griechen), auf aufserordentliche Weise in Verbindung treten. Sie haben das Ungemeine vermocht, weil ein Gott oder eine Göttin ihnen das Leben gegeben, so dafs also, wie beim Herakles, ihr eigenthümliches Wesen aus Gott war, oder weil, wie Philo (Quod omnis bonus liber p. 881. p. 462 Mangey) sagt, die sterbliche Mischung von dem Unsterblichen in ihnen überwältigt war. In dieser Beziehung sprach man auch gerade in Betreff des Hercules von einem reinen Leibe, von einem göttlichen Leibe

(Julianus Orat. VII. pag. 219 sq. ed. Spanh.), und, zum Beweise der Popularität dieser Vorstellung, sprachen Dichter selbst von einem vergötterten Leibe, wie Callimachus (H. in Dian. 159.), der den Herakles, seinen Gliedmafsen d. h. dem Leibe nach, Gott werden läfst. Der ätherische Körpertheil, der vom Vater war, stieg auf dem Oeta zum Vater auf. Daher ward Hercules auch nicht, wie andere Heroen, in den Luft- und Mondkreis versetzt, sondern er gelangte in die Versammlung der Olympier selbst, und er ward als Hercules immortalis, wie er auf Münzen heifst, ein allgemeiner Gott (vergl. Spanheim zum Callimachus a. a. O.). Hier steigt also eine Gottheit durch Zeugung ins Fleisch herab. Von diesem Vereinigungspunkte aus geht nun orientalische Göttersage und Griechischer Volksmythus jedes seinen eigenen Weg. Während jene bemüht ist, die Götteremanation in physischen Bildern (wie z. B. dort beim Attis, in den Symbolen vom Mandelbaume, von der Pinie, von der Ziege, von dem Saamen des Zeus und von der Entmannung) den Ungeweiheten offenbar zu machen, zeigt der Hellene, wie sein Göttersohn durch Thaten Hellenischer Art seine göttliche Abkunft beurkundet, und dadurch sich endlich die Aufnahme zum olympischen Vaterhause verdient habe. Dieses Streben und Verdienen füllt den Heroenmythus der Griechen aus, und so ist dieser Halbgott dem Heros und der Heros dem Menschen als Vorbild hingestellt. Diesen Weg der Bestrebungen von unten auf, wie ihn die Volkssage dem Griechen vorzeichnet, fafsten Einige in folgender Idee auf, die zwar philosophisch, aber doch ganz im Geiste des gemeinen Glaubens gedacht ist: Wie die Körper stufenweise in einander übergehen, so, sagten sie, sey es auch mit jener Vergötterung beschaffen. Denn wie aus Erde Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer sich entwickeln durch eine Steigerung der Natur, eben

so werden die besseren Seelen aus Menschen Heroen, aus Heroen Dämonen. Auf der Stufe der Dämonen werden sodann einige wenige Seelen durch lange Läuterung ganz und gar der Göttlichkeit theilhaftig; während andere auf jenen Höhen sich nicht halten können, und wieder zur menschlichen Natur zurückfallen (Plutarch. de Oracul. defect. p. 415. B. p. 699 Wyttenb.). Jenen Weg der Läuterung hatten, wie wir sahen, die orientalischen Religionen nach ihrer Weise aufgefafst und zu einer Hauptlehre gemacht; und daher haben ihn die Griechischen Mysterien, die folglich in dieser Heroenlehre sich mit dem Volksglauben freundlich berühren. Daher auch Griechische Nationaldichter, wie Pindarus, diese dem gemeinen, wie dem höheren Glauben gemeinschaftliche Wahrheit so trefflich benutzen konnten. Dies werden wir unten bei den Bacchischen Mysterien zeigen. Vorjezt verfolgen wir noch die populären Vorstellungen von dem heroischen Stufengange zum Göttlichen.

Vom historischen Standpunkte, den Volkssage und Epos nahmen, ist mit den letzten Helden, die vor Troja gestritten, die heroische Zeit geschlossen, und das gegenwärtige ist das eiserne Geschlecht. Gleichwohl blieb die Vorstellung herrschend, dafs auch aus diesem späteren Weltalter einzelne Treffliche die Heroenwürde verdienten, oder zu einer noch erhabeneren Stufe hinaufstiegen. Schon Cuper (Observv. pag. 330 ed. Lips.) hat daran erinnert, dafs Eunapius vom Tyaneischen Apollonius, wie von einem Mittelwesen zwischen Gott und Mensch redet. Dahin gehören auch die Aeufserungen der Alten über Pythagoras, welchen Xenocrates und Andere für Apollo's Sohn hielten; Andere hingegen für einen Geist, der auf aufserordentliche Weise vom Apollo influirt worden sey (Jamblich. vit. Pythag. pag. 5 ed. Kust.). Doch weil gegen die Popularität dieser Sagen von Einem und dem Andern Zweifel erregt werden könn-

ten, so erinnere ich an das aus Pausanias (VI. 9.) oben angeführte Orakel, das den Bewohnern von Astypaläa sehr charakteristisch verkündigt, ihr Mitbürger Cleomedes sey der letzte der Heroen, und sie sollten ihm Opfer bringen als einem, der nicht mehr sterblich sey. Das war also ein Heros aus der zweiundsiebzigsten Olympiade. Aus der sechsundsechzigsten stellt Athen ein Heroenpaar in seinem Harmodius und Aristogiton auf. Wenigstens versetzt jenes berühmte Scolion des Samiers Callistratus (beim Athenäus XV. p 695. B.), das doch als ein ächtes Volkslied gelten muſs, den Harmodius in die Inseln der Seeligen neben Achilles und Diomedes. So lernen wir auch aus Charon beim Plutarchus (de virtutib. mulier. p. 45. s. Historicc graecc. Fragmm. p. 111.) eine Heroine Lampsace kennen, die gegen die ein und dreiſsigste Olympiade gelebt haben muſs; und so lieſsen sich, wenn es nöthig wäre, noch viele Beispiele häufen. Das letzte kann auch als Beweis der im Griechischen Volksdienste mitunter eingeführten Vergötterung der Heroen gelten. Gedachte Lampsace hatte, gegen das harte Begehren ihrer Landsleute, der Bebryker, eine ganze Colonie von Phocäern vom Tode gerettet. Als die Retterin bald darauf gestorben war, hatte die dankbare Gemeine ihr Heroenehre zuerkannt. Nach einiger Zeit ward in öffentlicher Versammlung beschlossen, sie als Göttin zu verehren. Vielleicht ward dieser neue Beschluſs durch eine Sage motivirt, daſs die edle Retterin von einer Gottheit ihr Daseyn habe. Es sagt zwar der genannte Logograph davon nichts. Auch finden sich sonst Spuren von wirklicher Vergötterung Griechischer Heroen, die nicht Göttersöhne waren. So ward z. B. Menelaus von den Bewohnern von Therapne, neben der Helena, erst als Heros, dann als Gott verehrt (Isocrat. Helen. encom. cap 27. fin. p. 359 Lang. vergl. Panathen. 26. pag. 414.). Ein Exempel von zwiefacher

Verehrung Eines Wesens haben wir oben (II. pag. 204.) am Herakles gesehen. Schriftsteller, wie Herodotus und Plutarchus (de Isid. p. 361. E. p. 482 Wyttenb.), die die Identität des ausländischen Gottes Herakles mit dem einheimischen Heros einsahen, billigten diesen doppelten Dienst. Im gemeinen Glauben aber hatte die auf diesem Sohne des Zeus ruhende Gotteskraft es ihm möglich gemacht, die Wohnung im Olympus zu verdienen. Helena, des Juppiter Tochter, wird aus einer Halbgöttin in der Folge auch zur Göttin. Den Diomedes, hörten wir, versetzte ein berühmtes Volkslied unter die übrigen Heroen in die Inseln der Seeligen. Allein eine sehr alte Sage, der Ibycus und Pindarus folgten, kannte ihn als Gott (Pindari Nem. X. 12. ibiq. Scholiast.). Athene hatte ihm die Unsterblichkeit verliehen, deren sein Vater Tydeus durch eigene Schuld verlustig geworden war. Im Thebanischen Kriege hatte ihn *Melanippus* verwundet. Darüber ergrimmte er so sehr, daſs, als *Amphiaraus* ihm den Kopf des erschlagenen Melanippus brachte, er dessen Hirn oder, nach Euripides (im Meleager; s. Schol. laud. vergl. Valckenaer Diatrib. ad Euripid. Reliqq. pag 142.), gar von dem Fleische aſs. Diese Roheit ward mit dem Verlust der Götterwürde bestraft, die nun der gröſsere Sohn erhielt. Nachdem dieser unter den Ersten vor Troja mitgekämpft hatte, kehrt er nach Argos zurück. Weil ihm aber dort von den Seinigen neue Gefahren drohen, so vertraut er sein Glück noch einmal der See, und kommt nach langen Irrfahrten endlich nach Apulien, wo er, mit des Königs Daunus Tochter vermählt, ein neues Argos (Argyrippa, Arpi) gründet. Dort in seiner Wohnstadt, aber auch zu Thurium, Metapont und an vielen andern Orten Italiens, ward er als Gott verehrt (Polemo apud Scholiast. Pindar. a. a. O.). Er ist den Dioscuren zugesellt, und theilt mit ihnen gleiche Ehre (Ibycus ebendas.). Kein

Geschichtschreiber thut seines Todes Erwähnung (ebendas.). Nach Andern hatte man zuerst auf die von ihm benannte Insel Diomedea (jezt Isola di Tremiti, von den Erdbeben) den Platanus verpflanzt, um des gestorbenen Heros Grab damit zu schmücken. Seine Gefährten, meldete eine andere Sage, waren in Vögel verwandelt, und erfüllten mit kläglichen Lauten die ganze Gegend. Aehnliche Mythen erzählte sich das Griechische Volk von den Vögeln, die um das Grab des Achilles herumflogen, von denen, die man in Aetolien um den Hügel des Meleager erblickte, und von denen, die aus des Heros Memnon Asche aufgeflogen waren (s. I. Th. p. 457 ff.). Wer den Geist des Griechischen Volksglaubens kennt, und mithin weifs, wie er allenthalben, so zu sagen, aus dem vaterländischen Boden aufkeimte, wird nicht in Abrede stellen, dafs hierbei zuweilen physische Ursachen mitwirkten: d. h. dafs neue Vögelarten, die man nach dem Tode des Stammfürsten in dessen Vaterlande hie und da erblickte, Veranlassung wurden, sie mit dem Andenken des Heros in Verbindung zu setzen; und es zeigen sich davon manche Spuren (s. Heyne Excursus I. ad Virgil. Aeneid. XI. pag. 636 sq.). Allein gerade die Diomedeische Sage, so wie das öftere Wiederkehren desselben Zugs in andere, kann uns einen Wink geben, dabei nicht stehen zu bleiben. Vögel waren im höheren Alterthume schon natürliche Bilder der Mittelwesen, der Dämonen und Heroen, die man sich, jenen ähnlich, als Bewohner des Luftkreises dachte. Jene wachsamen und scharfsehenden Geister, die als göttliche Hüter und Boten über Ländern und Menschen schweben, dachte sich der alte Perser unter dem Bilde von Vögeln [20]. Merken wir nun auf die Vorstellungen der Perser von ihren

20) S. I. Th. p. 723 ff. vergl. II. p. 936.

Feruers, als den göttlichen Theilen der Menschenseele, als unsterblichen Wesen und Wächtern über die Guten (s. I. Th. p. 704.), und erinnern uns des Mythus von den aus der Asche des Heros aufsteigenden Memnonischen Vögeln, so werden wir es wohl nicht so ganz unwahrscheinlich finden, daſs das Alterthum unter dem Bilde jenes heroischen Geflügels die Immaterialität und Reinheit, so wie die Wachsamkeit jener verklärten Seelen hoher Stammhelden verstanden wissen wollte. Im Mythus vom Diomedes ist zugleich der Gegensatz nicht undeutlich angedeutet. Jene materielle Gesinnung des Tydeus, jene Wuth, die ihn sogar bis zum Menschenfleischessen treibt, solche Gräuelthat macht diesen rohen, thierischen Aetolier zu der Götterwürde unfähig. Dagegen der edlere Sohn lebt als Gott, und ist vom Tribut aller Sterblichen befreit; oder, ist auch sein Leib gestorben, so erheben sich über dem Grabe, neben dem Platanus, die gleichsam mehr ätherischen Vögel. Wer sich erinnert, was wir oben (I. Th. p. 107.) von der bildlichen Bedeutung des Schmetterlings in Bezug auf die Seele bemerkten, wird diesen Ideengang nicht unwahrscheinlich finden.

Der erste unter den Lichtgeistern, Ormuzd, hatte unter den Vögeln den Habicht und Adler zum eigenthümlichen Bilde (s. I. Th. p. 723.). Die Griechen und Römer kannten den letzteren als Vogel des Juppiter; und auch dem Römischen Imperator, als dem irdischen Juppiter, war der Adler geheiligt. Hiermit hing auch die Sitte zusammen, daſs man bei der Apotheose eines Römischen Kaisers von dem angezündeten Katafalk auf dem Marsfelde einen Adler emporsteigen lieſs, der die Seele des Kaisers gleichsam sichtbarlich zum Olympus hinauftrug [21]). Daſs die Griechen schon die Idee von dem die

21) Dio Cassius lib. LVI. 42. LXXIV. 5. Herodian. IV. 2. 22. vergl. oben I. Th. p. 443.

Seele emportragenden Adler hatten, dafs daher auch auf der Pyramide, die Alexander dem Hephästion anzünden liefs 22), über den Fackeln Adler angebracht waren, und dafs das Ganze sich in orientalische Ideen und symbolische Gebräuche im Dienste der grofsen Sonnengötter, wie z. B. des Phönixträgers Herakles, verliert, leidet keinen Zweifel, und bedarf, nach dem Obigen, keiner weiteren Ausführung. Ueber die Ausbildung der Vorstellungen vom Vergötterungsadler bis zu dem Mittelalter herab hat Böttiger (Vorles. über Kunstmythol. p. 68.) die Belege beigebracht.

Dieser Gebrauch der Apotheose, wie sie in Rom eingeführt war, geht zwar zunächst von dem Etrurischen Genienwesen aus, dessen ich im Vorhergehenden schon gedacht habe; dieses selbst aber beruht am Ende auf Vorstellungen, welche in der ganzen Vorwelt verbreitet waren, und durch ältere Thracische und Samothracische Institute zu den Griechen wie zu den Etruskern kamen. Der Sinn, in welchem ein Mensch handelt, die Gewohnheit seines Lebens, die Kraft, womit er, wenn es gilt, thätig ist, das Alles hiefs, nach altem Glauben, sein Genius. Er heifst der Begleiter des Lebens (ὀπαδός oder συνοπαδος; Jamblich. vit. Pythag. cap. 2, 8. pag. 5 Kust.), und in wie fern er die Seele zum Höheren leitet, des Lebens Mystagog (μυσταγωγὸς τοῦ βιου; Menander beim Ammianus Marcellinus XXI. 14.) Er wird auch wohl der Gott der menschlichen Natur (naturae Deus humanae; Horat. Epist. II. 2. 188.) genannt; und das Gestirn, in dem der Mensch geboren worden, und unter dessen Einflufs er steht, ist doch wieder unter die Leitung des Genius gestellt (ebendaselbst). Ihn also zu

22) Diodor. XVII. 115. vergl. Saintecroix Examen critique des Hist. d'Alexandr. p. 468 sqq.

gewinnen und zum Freunde zu behalten, war eine Hauptsorge des Lebens, ihn, wenn er sich verfinsterte, zu versöhnen und zu erheitern, ein Hauptgeschäft. Nach der Unbestimmtheit, die diesem Theile des Volksglaubens eigen ist, nehmen Einige Einen Genius als Vorsteher jedes Menschen an, der bald hell, bald dunkel, bald weiſs, bald schwarz sey (wie Horatius a. a. O.); Andere zwei, einen guten und einen bösen. Nach mehreren Spuren in alten Schriftstellern und in Etrurischen Bildwerken zu schlieſsen, war dieser Dualismus in der Dämonenlehre sehr alt [23]). Hiernach ward unter beiden ein Streit gedacht, wer von ihnen über das Leben eines Menschen vorwalten sollte. Im Griechischen Volksglauben tritt, wie die Dämonenlehre überhaupt, so auch diese Zweiheit wenig hervor. Von einem Genius, der über die Perioden und Momente des Lebens waltet, finden sich Spuren. So spricht Callimachus von einem Dämon des morgenden Tages (*Δαίμονα τίς εὖ οἶδε τὸν αὔριον*; Epigramm. nr. XV. p. 288 ed. Ernest.) und Horatius (Epist. II. 1. 144.) von einem Genius, der des kurzen Lebens eingedenk ist. Daher die Ideen vom Genuſs des Lebens mit denen vom Genius zusammenschmolzen, wie die Römische Sprache in ihrem «*indulgere genio*, *defraudare genium*» und ähnlichen zu erkennen giebt. Je stärker nun dieser Vorsteher des Lebens ist, und je günstiger dem Menschen, über den er waltet, desto vollkommener und glücklicher ist dieser. Wo der kräftige Genius mit standhafter, treuer Vorliebe alle Handlungen eines seltneren Menschen zum Ruhm und Heile lenkte, da verehrte der bewundernde Mitbürger den göttlichen Geist, und so ward ein solcher Auserwählter (*δαιμόνιος*), wie jener Euthymus von den

23) S. unsere Tafel LIX. nebst der Erklärung p. 61. vergl. oben II. Th. p. 955. 869.

Locriern, auch wohl als Gott nach seinem Tode angebetet. Die Geschichte der Ptolemäer in Aegypten gedenkt ähnlicher Vergötterung. Der Sohn beehrte den Vater, seinen Reichsvorfahr damit. Die Achäer widmeten ihrem Aratus nicht blos Heroendienst, sondern förmliche Opfer (Casaubonus ad Sueton. Caes. cap. 88.). Bei jeder ausgezeichneten Natur betrachtete man mit Verehrung ihren hohen Genius. Das theilte sich ganzen Menschenclassen und Ständen mit, wie dort den Heroen in der Homerischen Welt. Im alten Rom standen der Herr und die Frau eben so hoch im Verhältnifs zu ihren Sclaven. Es ward daher Sitte, dafs letztere bei den Genien ihrer Herren, und die Mägde bei den Genien (Junones) ihrer Frauen schwuren [24]). Hiermit hing die Consecration verstorbener Aeltern in der Privatreligion ihrer Kinder zusammen, und damit die Vergötterung des Julius Cäsar durch Augustus (Casaubonus a. a. O.). Nun schwur auch das ganze Römische Reich beim Genius des Augustus und seiner Nachfolger. Aus diesen unter Griechen und Römern verbreiteten Vorstellungen ist die Sitte der Apotheose Römischer Kaiser erwachsen. In früheren Zeiten war das Beispiel des Romulus das einzige. Die Griechen gaben nachher das erste Exempel dadurch, dafs sie Römischen Feldherren und Proconsuln Altäre, ja zuweilen Tempel widmeten, und auch der personificirten Roma göttliche Ehre erwiesen. Nun ward der Genius des Augustus mit der Fortuna von Rom gemeinschaftlicher Bewohner von Tempeln, bis man endlich zur völligen Apotheose der Kaiser überging; wobei die Vorstellung vom Vater des Vaterlandes und die in manchen Römischen Privatreligionen schon übliche Consecration der verstorbenen Aeltern mitwirkte. Diesen

24) S. oben II. Th. p. *546. 592.*

Ursprung der Vergötterungen Römischer Kaiser hat, nächst Casaubonus. Wieland zu den Briefen des Horatius (II. p. 78 ff. verglichen mit p. 178.) sehr befriedigend erwiesen [25]).

So hatte die Genienwelt auf das tägliche Denken und Reden des Etruskers und Römers den wichtigsten Einfluſs. Nach dem geheimniſsvolleren Geiste ihrer Religion wuſsten beide Völker sich viel damit. In allen Lebensaltern, man möchte sagen, auf jedem Schritt und Tritt waren sie jener Mittelwesen gewärtig, die in geisterhafter Unbestimmtheit, wie in Wolken, um sie schwebten. Der Grieche überlieſs den Unterricht über diese Geisterwelt der systematischen Geheimlehre und dem Mysteriendienste, der ihn an gewissen Festperioden aus dem Kreise des gewohnten Denkens entrückte. Gemeinhin, im Laufe des gewöhnlichen Lebens und öffentlichen Tempeldienstes, blieb er auch in diesem Artikel seinem Grundtriebe getreu, die gesammte Götterwelt recht menschlich zu nehmen. Daher sagten ihm jene Dämonen weniger zu, weil sie keine Geschichte hatten. Mithin begnügte sich der Volksglaube mehrentheils, sie ein für allemal an den Anfang der Zeiten zu verlegen, und sich desto mehr an die Heroen zu halten. Diese hatten ihren Mythus und Geschlechtsregister. Von einem jeden wuſste man, was er gethan und gelitten, wo er gelebt und welche Länder er zum Schauplatz seiner Thaten gemacht habe. Da hatte doch Alles seine Gestalt und Haltung, und wenn auch in den Kräften und Wirkungen, die das Volk den Heroen zuschrieb, zumal bei nächtlicher Weile, das Dämonische, Schauerliche mit hindurchspielte, so waren doch auch die Geister dieser hohen Stammherren in eine mehr menschliche Nähe ge-

25) Vergl. auch Mitscherlich Commentt. de Apotheos.

rückt, und der Hellene konnte hoffen, sie durch gehörigen Dienst in menschenfreundlicher Stimmung zu erhalten. Wie dieser Heroendienst beschaffen war, wollen wir nun mit Wenigem bemerken.

§. 6.

Es ist oben schon ein Gesetz des Draco (beim Porphyr. de Abstin. IV. p 380 ed. Rhoer.) angeführt worden, das die Athenienser anwies, den Göttern und einheimischen Heroen jährliche Opfer von Erstlingsfrüchten und Kuchen zu bringen. Hier werden die Heroen gleich nach den Göttern genannt, ohne Erwähnung von Dämonen. Das geschieht auch in andern Stellen der Alten, z. B. im Fragment des Heraclitus [26]), wo auf die θεοί gleich die ἥρωες folgen. Vielleicht möchte man die Dämonen in den θεοί inbegriffen denken. Wahrscheinlicher und mehr im Geiste Griechischer Religion sind vielmehr in solchen Erwähnungen des öffentlichen Dienstes die ἥρωες mit den δαίμονες ziemlich verschmolzen. Auch diese hohen Landesheroen sind Schutzgeister, Aufseher und Wächter, die über den Ländern schweben, und folglich ein dämonisches Mittleramt verrichten. Der Glaube, daſs ein solcher Seeliger erschienen sey und seinen Landsleuten Vorzeichen wegen der Zukunft gegeben habe, und sonstige Winke, so wie die Hoffnung, daſs er auch nach dem Tode noch für ihr Wohl bemüht sey, mochten wohl den ersten Anlaſs zu diesem Heroendienste gegeben haben (Salmasius ad Spartian. p. 39 sq.). Der gewöhnliche Heroendienst war im Wesentlichen Todtendienst, und von der Verehrung der Götter bestimmt unterschieden. Wir wollen einige Fingerzeige in Betreff dieser

26) Beim Origenes gegen Celsus VII. 65. p. 740 E. de la Rue. Derselbe Heraclitus nennt ebendaselbst VI. 12. p. 639. den Genius (δαίμων) ausdrücklich.

Classification im Allgemeinen geben, und sodann das Nöthige vom Heroencultus beifügen. Porphyrius in der Hauptstelle (de antr. Nypmh. cap. 6. pag. 7 ed. Goens.) bemerkt, den Olympischen Göttern weihe man ναοὺς, ἕδη und βωμούς; den chthonischen und den Heroen ἐσχάρας; den hypochthonischen Gruben (βόθρους) und unterirdische Capellen (μέγαρα); der Welt (und den Nymphen, wie er sich vorher und nachher erklärt) Grotten (ἄντρα). Der Begriff der θεοὶ χθόνιοι entspringt aus den verschiedenen Bedeutungen des Wortes χθών selbst, welches zwar mit γῆ häufig sinnverwandt ist, doch bekanntlich auch von diesem Worte so unterschieden wird, daſs γῆ die bewohnte und bebaute Erde, χθών hingegen die ganze Masse des Erdballs, theils den Erdboden mit den unterirdischen Theilen bezeichnet; daher es auch häufig die Unterwelt selbst bedeutet (Hermann ad Euripid. Hecub. 70.). Eben so sind θεοὶ χθόνιοι oft ganz synonym mit θεοὶ ἐπιχώριοι, ἐντόπιοι, d. h. mit *örtlichen* Wesen, die einer besonderen Verehrung gewürdigt wurden, kurz mit Landesheroen, wofür auch die Lateinische Sprache die Wörter Dii locales und, wie es scheint, terrestres gebraucht [27]). Der Begriff ist also der von irdischen Göttern, die um Erde und Erdbewohner sich näher bekümmern und ihnen näher sind. Daher heiſsen sie auch manchmal bestimmter ἐπιχθόνιοι (Salmasii Plin. Exercitt. p. 59.). Häufiger jedoch bezeichnet θεοὶ χθόνιοι unterirdische Götter, wie denn in χθόνιος auch sachlich der Begriff von Tod, Grab und Unterwelt liegt; welches, wenn es nöthig wäre, durch unzählige Beispiele (wie χθόνια λοῦτρα Hesych., das Waschen der Leichname u. s. w.) bewiesen werden könnte. Es ist auch bereits von An-

27) Scholiast. Euripid. Hecub. 79. vergl. Cuperi Observv. I. 12. p. 94. und Jac. Gronov ad Herodot. VI. 134.

dern bemerkt, wie oft das Prädicat χθόνιος bei einzelnen Götternamen die unterirdische Natur des Gottes bezeichnet, wie z. B. Ζεὺς χθόνιος den Pluto, Ἑρμῆς χθόνιος den Todtenbegleiter Hermes u. s. w. Man vergleiche darüber, aufser dem Angeführten, die inhaltsreichen Bemerkungen von Grävius (ad Hesiod. Ἔργ. 465. und L. Bos. Observv. critt. cap. 11.). Genauer werden zuweilen die unterirdischen Gottheiten καταχθόνιοι und ὑποχθόνιοι genannt, wie auch Porphyrius in der angeführten Hauptstelle thut. Diese drei Classen der olympischen, chthonischen und hypochthonischen Gottheiten bezeichnete der Römer durch Dii superi, terrestres und infernales (Festus in altaria p. 20 Dacer.). Ob auch die Schatten der Verstorbenen, die Manes, ὑποχθόνιοι heifsen, kann gefragt werden. Bei späteren Schriftstellern heifsen sie häufig καταχθόνιοι δαίμονες und δαίμονες βροτοί, seltener, wie es scheint, jenes (Dorville ad Chariton. p. 265 ed. Lips.).

In der obigen Classification des Dienstes bei Porphyrius werden, wie bemerkt, die Heroen und irdischen Götter nicht getrennt. Die Olympier, sagt er, haben ναοὶ καὶ ἕδη (templa et delubra) und βωμοί (altaria); die irdischen Götter aber ἐσχάραι. Dieses Letztere bezeichnete eigentlich Gruben mit darüber gelegtem Flechtwerk, um darauf die Todtenopfer zu bringen, sodann aber auch niedrige Altäre, die nicht von Stein waren. Die Altäre der Olympier waren steinern und hoch; in Betreff des Letztern machte man nur bei den Altären der Vesta, des Meeres und der Erde einen Unterschied. Jene hohen Altäre hiefsen eben daher Altaria, die der Heroen und irdischen Götter nur ἐσχάραι, Heerde, wie man denn mit demselben Worte jeden Feuerheerd bezeichnete [28]). Μέγαρον und μάγα-

28) Ammonius in βωμός und dazu Valckenaer pag. 47. vergl.

ρον [29]) endlich heifst zunächst jede Wohnung. Besonders bezeichnete man jene Souterrains oder unterirdischen Capellen damit, die am Feste der Thesmophorien eingerichtet wurden, um der tellurischen Ceres (Δημήτηρ χθονία) die herkömmlichen mystischen Schweinopfer zu bringen [30]). Man weihete den Heroen einen besonderen, abgesteckten Ort, innerhalb welchem die Gebräuche ihres Dienstes verrichtet wurden. Nach dem Grundbegriff eines Todtendienstes enthielt jener geweihete Raum oft blos ein Cenotaph oder den wirklichen Grabhügel und daneben jene niedrige Ara (ἐσχάρα). Zuweilen widmete man einem Heros auch einen Hain (ἄλσος; Servius ad Virgil. Aeneid. I. 445.), seltener einen Tempel. Jener geweihete Raum, mit oder ohne Hain oder Tempel, hiefs nun τέμενος, und nach Pollux Anmerkung (Onomasticon I. sect. 6. p. 5 ed. Hemsterh.) bei den Heroen σηκός [31]). Häufig wurde ein solcher heiliger Ort, wo man den Heroendienst verrichtete, Ἡρώειον, Ἡρώϊον (wie der Jonische Hippocrates schreibt; s. Foësii Oeconom. Hippocr. in v.) oder Ἡρῷον,

dessen Anmerk. zum Schol. von Euripid. Phoeniss. 281. Not. 75. vergl. Not. 77. pag. 644 sq. wobei zugleich bemerkt wird, dafs der Sprachgebrauch der Tragiker nicht so genau unterschied.

29) Aelius Dionysius bei Eustathius zur Odyss. I. 27. pag. 14 ed. Basil.) behauptet, dafs man den Ort, wo die mystischen Opfer geschahen, μάγαρον, nicht μέγαρον, schreiben müsse. Ueber die μέγαρα der Dämonen, ingleichen über die ἐσχάραι s. noch Eustathius zur Odyss. VI. fin. p. 265 ed. Basil.

30) S. Herodot. VI. 134. und dazu die Anmerkungen und Nachweisungen von Valckenaer; Ammonius a. a. O. und Photius Lex. gr. in voc.

31) Ueber dieses Wort ist aufserdem Eustathius nachzusehen zur Odyss. IX. 219. p. 349 ed. Basil.

auch Ἡρῷον oder ἡρῷον μνῆμα genannt [32]). Freilich konnte ein solcher Ort auch ἱερόν heifsen [33]); im bestimmteren Sprachgebrauch unterschied man jedoch, was besonders zu bemerken war, genau zwischen beiden Wörtern. Das letztere bezog sich auf Götterdienst (Pollux l. l.); das zeigt die Erzählung des Conon beim Photius (Narrat. 45. p. 47 Kann.) sehr deutlich. Die Thracier, heifst es dort, bestatteten des Orpheus Haupt unter einem σῆμα, und steckten ihm einen geweiheten Raum (τέμενος) ab, der eine Zeit lang ein ἡρῷον blieb, nachgehends aber ein ἱερόν ward, denn man verehrt ihn mit Opfern (θυσίαις) und mit allem dem, was sonst den Göttern vorbehalten ist. Ein solches Heroum bekam natürlich in der Sprache noch besondere Bestimmungen, wodurch man an das verehrte Individuum erinnerte. So lesen wir z. B. im Hesychius (in voc.) von einem Hippothoonteum (Ἱπποθοώντειον) oder jenem Heroenmale, das dem Sohne des Poseidon, Hippothoon, gewidmet war. Zuweilen, und vielleicht nur späterhin, scheint ἡρῷον für jedes Grabmal gesetzt zu werden. Dafs Hesychius und Suidas, die dieses Wort durch μνημεῖον allgemein erklären, so zu verstehen sind, möchte ich nicht behaupten. Die Inschriften geben aber Beweise, dafs Manche ihre verstorbenen Angehörigen, sogar Väter ihre Söhne, Heroes auf Grabsteinen nannten (Reinesius ad Inscriptt. Class. VII. pag. 201.). Die heilige Scheu, womit die Griechen die Heroendenkmale betrachteten, drückt sich in mehreren Gesetzen aus. Als man der Tochter des Temenus, Hyrnetho, ein Heroum weihete, wurde durch ein Gesetz selbst das Wegtragen von Aesten, die der Wind von

32) S. die Abhandlung von Sallier über dieses Wort, in den Memoir. de l'Acad. d. Inscr. T. VII. p. 189 sq.

33) S. ebendaselbst p. 140 der Hifsmannischen Uebersetzung.

den Bäumen ihres Haines abgerissen, für eine strafwürdige Handlung erklärt (Pausan. Corinth. cap. 28. §. 3.), und in Athen stand gar der Tod darauf, wenn jemand aus einem Heroenhaine ein Eichenstämmchen aushauete (Aelian. V. H. V. 17.). Darum war denn auch Verzweiflung und ein gewaltsamer Tod durch eigene Hand, die den Spartanischen König Cleomenes traf, eine gerechte Rache, die der Heros Argos nahm, weil dieser König einst ein aus der Schlacht geflüchtetes Argivisches Corps mit dem heiligen Haine habe verbrennen lassen [34]. So deutete wenigstens das Volk von Argos.

Die Art die Heroen zu verehren war wesentlich verschieden vom Götterdienst. Bei letzterem schlachtete man das Opferthier neben oder auf dem Altare (βωμός), so daſs dessen Kopf rückwärts nach dem Himmel zu gebogen wurde. Solche Opfer hieſsen θυσίαι. Den Heroen wurden die Opferthiere auf jener niedrigen Ara dargebracht, oft so, daſs das Blut in eine darunter befindliche Grube lief. Jederzeit wurde hierbei auch der Kopf der Opferthiere zur Erde niedergebeugt, und sie hieſsen deswegen ἔντομα [35]. Die Handlung selbst, wie bemerkt ein Todtenopfer, hatte auch mit diesem denselben Namen ἐναγισμός. Es gab eigene Ritualbücher. So handelte z. B. ein Capitel von dem Exegeticus des Clidemus von diesen Gebräuchen (Athenäus IX. pag. 518 Schweigh.). Wenn die Schriftsteller beide Arten des Dienstes genauer unterscheiden wollen, brauchen sie jedesmal das θυσίαι vom Göttercultus und ἔντομα und ἐναγίσματα vom Heroendienst (z. B. Herodot. II. 44. Pausan. II. 11. §. 7. und die angeführte Stelle des Conon).

34) Pausan. Lacon. cap. 4. §. 1. vergl. Herodot. V. 42. VI. 78 seq.

35) Schol. minor. ad Iliad. I. 459. Scholiast. Apollon. I. 587.

Häufig wird jedoch auch θυσία auf die Heroenverehrung übergetragen [36]). Von den Phocensern lesen wir, daſs sie einen Stammfürsten (ἀρχηγέτης) in einem Heroum jeden Tag mit einem Opfer verehrten. Das Blut gossen sie durch ein Loch in das Grab hinab, und das Fleisch genossen sie (Pausan. X. 4. §. 7.). Sonst hören wir von folgendem Unterschiede: den Göttern opferte man am Tage des Neumondes, den Dämonen und Heroen am Tage nachher. Auch ward letzteren zu Ehren der zweite Becher gemischt (Plutarch. Quaest. Rom. XXV. p. 270 A. p. 105 Wyttenb.). Auch opferte man den Göttern gegen Morgen (wie denn alle Altäre der Götter gegen Osten standen; Vitruvius de Architect. IV. 8.); den Heroen aber gegen Abend (Pindari Isthm. IV. 110. und daselbst der Scholiast). Es wurde daher jenem Enkel des Asclepius, Alexanor, schon als Heros nach Sonnenuntergang geopfert, vielleicht ohne jene oben (II. pag. 403.) vermuthete nähere Beziehung auf heilsamen Schlaf [37]).

Auch auf andere Weise verehrten die Griechen das Angedenken ihrer Heroen. Sie benannten zuweilen ihre Volksabtheilungen nach ihnen. Beispiele finden sich hin und wieder, auch bei andern Nationen des Alterthums. Athen stellt ein recht charakteristisches Exempel auf: Bei dem Kampfe der Factionen des Clisthenes

36) Z. B. im Orakel bei Pausanias vom Heros Cleomedes VI. 9. §. 3.; bei Diodorus IV. 1. vergl. 39. wo der richtige Ausdruck steht, und an beiden Stellen Wesselings Anmerkungen, und andere Beispiele, die Cuper in Observv. I. 12. und III. 16. nachgewiesen hat.

37) Auch bekränzte man die Pforten oder Thüren zu den Capellen der Heroen, gerade so, wie wir oben bei der Verehrung der Laren unter den Römern gesehen haben; s. II. Th. p. 859. und die dort angeführten Commentatt. Herodott. P. I. p. 235. Not.

und Isagoras ergriff der erstere, um sich das Volk desto geneigter zu machen, das Mittel, die Anhänglichkeit desselben an seine Heroen zu benutzen. Er schaffte mithin die vier alten Namen [38]) der Stämme (φυλαί) ab,

38) Nach Herodotus und Euripides von den Namen der Söhne des Ion benannt; nach Plutarchus und Strabo aber wahrscheinlicher von ihrem Stand und Gewerbe: Erst die Adelichen, wörtlich die Glänzenden (Illustres), dann die Ziegenhirten, drittens die Landbauern und endlich die Krieger (Herodot. V. 66. und daselbst Wesseling). Diese Namen waren auch in die Colonialstädte Milet und von da nach Cyzicus übergegangen. Die Glänzenden (Γελέοντες) erinnern an die Parsi (die Strahlenden) und an die goldene Horde bei den Mogolen; und so ist der alte König Gelon von Syracus der Glänzende, wie der Parse Koresch, Cyrus, der Sonnenglanz. Die auch durch die Cyzicenische Inschrift bestätigte Lesart findet sich auch in der Schellersheimischen Handschrift des Herodotus, welche in der dritten Stelle Ἀρκάδεω hat, aber in der ersten γελέοντος. Bei der sonstigen Uebereinstimmung dieses Codex mit dem Mediceischen vermuthe ich daher gegen Wesselings Annahme, daſs auch dieser richtiger so gehabt hat. Es ist dieser Gegenstand schon von mehreren Gelehrten behandelt worden, besonders von Böckh, der in den Hopleten oder Kriegern (Ὅπλητες) den herrschenden Adel erkennt; ihnen dann unterworfen die Landbauer (Τελέοντες), die Hirten (Αἰγικόρεις) und Handwerker (Ἀργάδεις). Er verwirft gänzlich die von mir und Andern nach Hemsterhuis angenommene Erklärung der Γελέοντες (statt Τελέοντες), als der Vornehmen, Glänzenden (s. dessen Index Lectionum in Univers. Berolin. instituend. 1812. m. Apr. p. 3 und 8. und Staatshaushalt. der Athener II. pag. 28.). Für die Lesart Γελέοντες hat sich dagegen mit Recht aus gewichtigen Gründen Schömann erklärt de Comit. Athen. p. 356 sqq. Er sieht in diesen Geleonten die Priester, als den in jenen alten Zeiten vorzugsweise herrschenden Stand; ihnen zur Seite ein

ging nach Delphi und schlug dem Orakel hundert Namen von Heroen vor. Aus diesen wurden zehn erlesen, wonach fortan die von ihm eingeführten zehn Stämme benannt wurden. Alle diese Heroen waren, den einen Ajax ausgenommen, einheimische. Sie hiefsen von nun an die Namengebenden (ἐπώνυμοι), und der bereits oben angeführte Hippothoon wird in dem Verzeichnifs bei Pausanias zuerst genannt [39]. Die Zahl von hundert Heroen, die uns der angeführte gelehrte Scholiast nennt, und die vermuthlich fast sämmtlich Attische waren, kann uns einen Begriff von der Ausdehnung auch

kriegerischer (Hellenischer) Stamm, die Hopleten; der dritte Stand der Αἰγικόρεις befafste dann theils freie Besitzer von Grund und Boden, theils Hirten, die sich von Viehzucht nährten; der vierte, Ἀργάδεις, die Clienten und Colonisten der Hopleten und Geleonten. Mit der von mir gegebenen Ansicht stimmt auch Platner überein, de gentibus Atticis p. 11, womit man jezt die genaueren Erörterungen desselben Gelehrten verbinden mufs in den Beiträgen zur Kenntnifs des Attischen Rechts (Marburg 1820.) Cap. 2. pag. 43 ff. Obgleich zwar Platner es noch immer für zweifelhaft hält, welcher Stand unter den Τελέοντες zu verstehen, und ob so oder Γελέοντες zu lesen sey, so könne man doch, meint er, nach mehreren Zeugnissen der Alten dieselben mit eben so viel Wahrscheinlichkeit für Priester halten. Unter Τελέοντας ohne weiteren Zusatz eine Bezeichnung der ackerbauenden Classe zu verstehen, scheint ihm gar nicht wahrscheinlich. Dagegen leide es keinen Zweifel, dafs die Εὐπατρίδαι, die Adelichen, unter den ὁπλῖται oder ὅπλητες begriffen seyen, welche nicht blos einen besonderen Antheil an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, sondern auch als Landeigenthümer die Elemente des Nationalwohlstandes an sich gebracht hatten, und deren Land die γεωργοί bebaueten.

39) Herodot. V. 66. Pausanias I. 5. Scholiast. mscr. Aristid. Panath. I. p. 336 Jebb.

dieses Theils der Griechischen Religionen geben. Doch mochten die Athener, deren δεισιδαιμονία gerade in Bezug auf Heroendienst Aelianus (V. H. V. 17.) nennt, auch hierin wohl vor anderen eifrig seyn.

Auch auf den Münzen Griechischer Städte wurden die Heroen verewigt, besonders wenn sie zugleich Erbauer derselben waren. So ward der Clazomenier Tisamenes von den Bewohnern von Abdera, zu deren Stadt er den ersten Grund gelegt hatte, als Heros verehrt, und auf den Münzen dieser Jonischen Colonialstadt kommt eine Heroine Abdera und vermuthlich auch ein Heros Abderus vor. Dieser war, wie Hylas, ein Liebling des Herakles [40]). Auf ähnliche Weise verewigten die Bewohner der Stadt Temessus ihren alten Heros Solymus, als Erbauer der Stadt, auf ihrem Gelde. In demselben Sinne verehrten andere Städte ihre Erbauer als Heroen, ja zuweilen selbst als Götter, wie z. B. die Bewohner von *Alabandos* und Tenedos ihren Tenes und Alabandos (Cicero de N. D. III. 15. mit meiner Anmerk. p. 547.). Auch die Erhaltung einer Stadt war für den Wohlthäter der Ursprung von Heroenehren. So widmeten die Bewohner von Amphipolis in Thracien dem Spartanischen Feldherrn Brasidas, weil er ihre Stadt gerettet hatte, Todtenopfer, ein jährliches Festopfer und eine Colonie (Thucydid. Lib. V. 11.). Beispiele aus den Griechischen Städtemünzen giebt Spanheim (de Us. et Praest. Numism. Tom. I. p. 563 sqq.) mit reicher Hand. Ausgezeichnete Wesen stiegen, wie wir sahen, selbst zu den Göttern auf. Die Herakleen und Dionysiaden (und von der letzteren Inhalt mufs ja im Verfolg vorzüglich die Rede seyn) hatten diese Ansicht in höherer und niederer

40) Apollodor. II. 58. und daselbst Heyne. Hygini fab. 30. p. 86. und daselbst Staver.

Stufe ergriffen. Die Herakliden, nachdem ihr Stammherr aus den Sterblichen geschieden war, flüchten sich, von Eurystheus vertrieben, nach Athen. In dem darüber entstandenen Kriege verliert Eurystheus sein Leben. Nun bewohnen Hyllus und andere Herakliden die Stadt Theben. Jezt stirbt Alcmene in hohem Alter. Nach Juppiters Rathschlufs soll sie in der Seeligen Inseln dem Rhadamanthus vermählt werden. Hermes stiehlt daher ihren Leib den Herakliden, die am Grabe statt der Frau einen Stein finden. Diesen setzen sie bei in einem Haine, und seitdem sieht man das Heroum der Alcmene zu Thebe [41]). So war also des Herakles Mutter Heroine. Dem Sohne erwies zuerst Athen, das die Herakliden aufgenommen und mit den Waffen vertheidigt hatte, göttliche Ehre, da ihm in andern Städten bisher nur Heroendienst zu Theil geworden war (Diodor. Sic. IV. 39.). Athen gerade, man übersehe diese Angabe nicht, das ägyptisirende Athen erkennt Herakles zuerst als Gott, d. h. den Sem-Herakles aus Aegypten selber her. Diesem Sonnenkinde Herakles und Sonnengotte selbst feierte man auch fortan Mysterien (Joh. Lydus de menss. p. 93.). Was mochte der Inhalt dieser Mysterien seyn? Hauptsächlich ohne Zweifel jene Verklärung durch Feuer und Licht, jene Läuterung des materiellen Menschen vom Heros zum Dämon und Gott hinauf, wovon ja auch der Volksmythus in der Verbrennungsscene auf dem Oeta die Spuren aufbewahrte. Das war Aegyptisch-Athenische Priesterlehre und fortdauernd (wie Lydus a. a. O. vermuthen läfst) allgemeine Herakleische Mysterienlehre. In der Bacchischen Religion, wie wir unten sehen werden, trat diese Läuterungstheorie viel deutlicher hervor. Hier mufs nur an eine He-

41) Pherecydes apud Antonin. Liber. cap. 33. vergl. Pherecydea p. 50 Sturz.

roine dieses Kreises erinnert werden. Es war des grofsen Bacchus Mutter Semele selbst. Am alten Sonnenorte, zu Delphi, feierte man ihr alle neun Jahre einen heiligen Tag. Er hiefs Heroïs (Ἡρωΐς). Es war ein Geheimdienst, den ein ἱερὸς λόγος erklärte. Gelehrte Griechen forschten nach des Festes Bedeutung. Diese sey den Thyaden bekannt, antwortet der Referent. Aus dem Hergang dabei zu schliefsen, werde die Auferweckung der Semele vorgestellt (Plutarch. Quaest. Graec. XII. p. 293. B. C. p. 202 Wytt.).

So knüpft sich also die Heroenlehre mit den Bacchischen und andern Mysterien zusammen, die uns in diesem Buche beschäftigen werden. Im Capitel von der mysteriösen Heilsordnung werden wir das Amt der Dämonen und Heroen näher bemerken. Vorerst werfen wir nun noch einen Blick auf die Dämonologie und Herologie nach der Lehre der Schulen, sowohl im Morgenlande, als unter den Griechen.

§. 7.

Es kann hierbei natürlich unsere Absicht nicht seyn, die philosophische Dämonenlehre in alle Wendungen zu verfolgen, die sie in den Systemen der Griechen nahm. Wir haben nur ihren Ursprung aus den Religionen des Orients zu bemerken, den Gang, den sie im Grofsen genommen, und ihren Zusammenhang mit der Lehre von den Mysterien. Den Ursprung der Dämonenlehre aus fremden Religionen bemerkt Plutarchus (de Oracul. defect. p. 415. A. p. 699 Wyttenb.), ohne jedoch über das eigentliche Vaterland etwas entscheiden zu wollen. Er redet dort von den Dämonen als Mittelwesen, die uns mit den Göttern vereinigen, und bemerkt dabei, es möge dies nun Lehre der Magier und des Zoroaster, oder Thracisches Dogma von Orpheus her, oder Lehre der Aegyptier oder Phrygier seyn, wie denn in den Re-

ligionsgebräuchen dieser beiden Völker Manches vorkomme, was darauf führe. Verbindet man eine andere Stelle (de Isid. p. 360. D. p. 477 sqq. Wytt.) damit, so sieht man, dafs Plutarchus hierbei an die Osirisfeier und an die Feste des Attis und die damit zusammenhängenden Mythen dachte, denn diese ins Fleisch gekommenen Götter erklärt er dort für Dämonen. Allerdings hat der gelehrte Forscher die Hauptpunkte in jener Stelle bezeichnet, wovon alle Dämonenlehre zu den Griechen ausgegangen ist. Die Phrygischen und Samothracischen Lehren von Mittelwesen und planetarischen Potenzen haben wir im Vorhergehenden nachgewiesen. Hier, wo wir auf dem Scheidepunkte des Griechischen Volksglaubens von der Mysterienlehre und Orphischer Doctrin stehen, wollen wir unsern Lesern das ins Gedächtnifs zurückrufen, was wir oben ausführlicher über die Dämonologie der alten Perser und Aegyptier bemerkt haben [42]), bevor wir die philosophischen Ansichten der Griechen andeuten. Der alte Magismus ist ganz gewifs eine Hauptquelle dieser so äufserst wichtigen Lehre. In welchem Zweige desselben und an welchem Orte dieser fruchtbare Satz zuerst gekeimt sey, ob in Bactriana, Medien oder Babylon, möchte wohl jezt noch schwer zu beantworten seyn. Genug Zoroaster und seine Nachfolger hatten eine systematische Classification von Mittelwesen, die mit ihrem ganzen Lehrgebäude aufs innigste verflochten war. Darin stimmen Griechische Schriftsteller und Parsische Urkunden zusammen. Beweise liegen in Menge vor, die ich oben a. a. O. zum Theil angegeben habe.

In Betreff der Aegyptier müssen wir hier noch die Frage berühren: Hatten die Aegyptier denn auch He-

42) S. I. Th. Buch II. Cap. I. §. 13. p. 389 ff. und Cap. III. §. 6. p. 702 ff.

roen[43])? Das soll ja Herodotus (II. 50. 143.) bestimmt verneint, und nachher doch wieder, falls die erste Stelle nicht verdorben sey, in schneidendem Widerspruche mit sich selbst, durch erzählte Thatsachen bejahet haben. So lautet der Vorwurf, den Meiners in seiner kritischen Geschichte der Religionen (I. p. 326.) dem Altvater der Historie macht. Es kommt hierbei Alles auf die richtige Erklärung der Worte (II. 50.) an: *νομίζουσι δ' ὦν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν.* Die Stelle ist nicht verdorben. Wenn man weiſs, wie die Griechen, und namentlich Herodotus, *νομίζειν* und *τὰ νομιζόμενα* gebrauchen (man vergleiche nur II. cap. 51 und 64.), so sieht man ohne Weiteres, daſs hier der Geschichtschreiber wieder eine Verschiedenheit des Aegyptischen und Griechischen Cultus bemerklich machen wollte, wie er in diesen Capiteln so oft thut. Er wollte also sagen: die Aegyptier verrichten den Heroen keinen der hergebrachten Gebräuche, d. h. nach dem ganzen Sinn und Zusammenhang, der unter uns Hellenen hergebrachten, also keine Feier von Todestagen, keine Todtenmahle, keine Todtenopfer (*ἐναγισμούς*). Daſs Aegypten Wesen hatte, die man nach Griechischem Begriff Heroen nennen konnte, wuſste der Geschichtschreiber wohl. Wir haben oben aus Plutarchus eine exoterische Ansicht bemerkt, wonach Osiris und Typhon selbst einst Menschen gewesen waren. Eine ähnliche Sage in Betreff des Thebaischen Hermes und des Memphiters Asklepios, die aus Menschen Götter geworden wären, berührt Clemens von Alexandria (Strom. I. p. 331.). Wenn dieser letz-

43) Ich habe diese Frage zum Theil bereits im ersten Theile der neuen Ausgabe p. 295 ff. p. 301. und zwar verneinend beantwortet, besonders mit Rücksicht auf die Annahme des Zoëga, welche mit Herodotus so ganz im Widerspruch steht.

tere Begriff bei den Aegyptiern vorwaltete, so konnte ganz natürlich von jenem Todtendienst unter ihnen hierbei nicht die Rede seyn. Gerade in demselben Falle befand sich der Grieche in Betreff des Olympischen Herakles. Wollte er hier consequent seyn (und die ägyptisirenden Athener wie die ihnen nachahmenden andern Städte waren es ja); so mufste ein Gottesdienst an die Stelle des Todtenopfers treten.

§. 8.

Diese systematische Dämonen- und Heroenlehre fand nun unter den Griechischen Philosophen Eingang. Dafs sie auf mehreren Wegen, so wohl über Vorderasien als unmittelbar aus Aegypten, zu ihnen gelangen konnte, haben wir, nach Plutarchus (de Orac. defect. p. 415. p. 699 Wyttenb.) oben bemerkt. Dafs Aegypten jedoch die Hauptquelle für die geordnete, höhere Dämonologie der Griechen war, wird sich im Verfolg aus dem ergeben, was über die Orphischen Schulen gesagt werden mufs. Auf die Orphiker deutet auch Plutarchus theils in der angeführten Stelle, theils in der andern (de Isid. p. 360 D. p. 478 Wytt.) sichtbarlich hin. Hier sagt er, Pythagoras, Plato, Xenocrates und Chrysippus seyen im Begriff von den Dämonen als Mittelwesen den alten Theologen gefolgt; womit so häufig die Orphiker bezeichnet werden. Mit jenen vier Namen sind so ziemlich die Hauptschulen genannt, die in Griechenland die Dämonologie ausgebildet haben: Pythagoras nämlich, Plato und alle, die sich früher und später, bis nach Christi Geburt herab, Pythagoreer und Platoniker nannten, und die Stoiker, die in dieser Lehre so Vieles mit den Platonischen Schulen gemein hatten. Wir deuten kürzlich einige Hauptpunkte an, mit nächster Beziehung auf die Mysterien. Thales soll zuerst den Unterschied der Götter, Dämonen und Heroen vor-

getragen haben (Athenagoras Legat. pro Christ. p. 28.). Nach dem, was wir aus Hesiodus wissen, muſs in dieser fragmentarischen Nachricht wohl von einem Versuch systematischer oder doch geordneter Begründung die Rede seyn, den dieser Vater Jonischer Philosophie gemacht haben möchte. Dafür spricht auch der Zusatz, wo wir hören, er habe die δαίμονας als psychische Wesen, die Heroen aber als die vom Leibe getrennten Menschenseelen genannt. So nimmt letzteren Satz der sogenannte Plutarchus (de placit. philos. I. 8.), der diese Lehre dem Thales, Pythagoras, Plato und den Stoikern beilegt. Da die Erörterung einzelner Schuldogmen auſser meinem Plane liegt, so begnüge ich mich zu bemerken, daſs bei Athenagoras blos von abgeschiedenen Seelen der Menschen (ἀνθρώπων statt σωμάτων) die Rede ist. Gelegentlich bemerke ich nur noch, daſs die auch von Beck aufgenommene Lesart ψυχικάς gegen die Galenische (φυσικάς) durch die Stelle des Athenagoras Bestätigung erhält. Der Unterschied zwischen guten und bösen Heroen wird in der angeblich Plutarcheischen Schrift (a. a. O.) gleichfalls jenen Philosophen beigelegt. Im Pythagoreischen System tritt schon eine bestimmtere Oeconomie des Geisterreichs hervor. Da hören wir von einem Abfall der Seelen und von ihrer Rückkehr, von einem Seelengebieter Hermes, der die reineren in die oberen Sphären zurückführt, die unreinen aber den Erinnyen zur Fesselung übergiebt; auch daſs die Luft mit Seelen erfüllt sey, die Dämonen und Heroen heiſsen, die den Menschen Träume senden, und Menschen und Thieren Heilmittel in Krankheiten angeben (Diogen. Laert. VIII. 32. und daselbst die Ausleger). Die Classen der Wesen bestimmten die Pythagoreer so: Es gäbe drei Ordnungen vernünftiger Naturen (λογικῶν), die erste bestehe aus den Göttern (θεοῖς), die zweite, mittlere (τὸ μέσον αἰθέριον) seyen die Dämonen und Heroen, und die dritte,

die irdische (χθόνιον) die Menschen. Oder sie redeten auch von dreierlei δαίμονες: Die ersten sind unsterbliche, am nächsten verwandt dem höchsten Gott und keiner Sündhaftigkeit fähig; die zweiten sind Heroen, mitten inne zwischen diesen und der folgenden Classe; die dritten sterbliche, d. h. Menschenseelen, welche durch ihre Tugenden hinaufgestiegen sind in den reinen Aether. Dort können sie immer bei den Göttern bleiben, wenn sie nicht durch neue Verschuldung die Strafe verdienen, in sterbliche Leiber zurückkehren zu müssen (Hierocles ad Pythagorae aur. carm. p. 226. vergl. Schier zu dieser St. p. 36.). Nach andern Angaben (s. d. a. St.) statuirten die Pythagoreer nur zwei Dämonenordnungen, wie denn die Berichte über diese Schule aus begreiflichen Ursachen in jeder Lehre abweichen. So viel ist gewifs, dafs der Grundfaden dieser und anderer Pythagoreischer Dogmen schon von sehr alten Schriftstellern als eine Fortsetzung Aegyptischer, Orphischer oder Bacchischer Lehren angesehen ward. Man vergleiche nur die Hauptstelle des Herodotus (II. 81. nach der ächten, unverstümmelten Lesart — wir kommen unten darauf zurück). Hiermit hing denn auch der Folgesatz zusammen, der unmittelbar an jene Pythagoreische Dämonologie und Herologie angeknüpft wird (Diogen. Laert. VIII. 32.), dafs die Reinigungen und die ganze Mantik sich auf diese Geister beziehen. An diese Pneumatologie schlofs auch Empedocles sich an. Er hatte ganz ähnliche Vorstellungen von der Seele und von ihrer Verbindung mit dem Leibe in der Zeugung. Auch nach ihm waren die Seelen göttlichen Ursprungs; sie hiefsen ihm Dämonen, und ihr Herabkommen in den Körper verglich er mit einer Verbannung, die sie so lange Zeit von den Göttern entfernt halte, deren Theil sie doch seyen [44]). Auch er weifs

44) Plutarch. de exilio p. 607. C. Stobaei Sermon. 38. p. 230 ed. Gesneri tert.

von jenen Reinigungen und Quaalen der Seelen (Dämonen) durch die verschiedenen Elemente, welches wir unten im Allgemeinen deutlicher machen müssen (Plutarch. de Isid. p. 361. C. p. 480 Wyttenb.). Die Erde nennt er in diesen Beziehungen den freudelosen Ort (ἀτερπέα χῶρον) und die Wiese der Ate (Ἄτης λειμῶνα; Hierocles in aur. carm. Pyth. p. 186 ed. Needh.). Mithin braucht Empedocles schon den Ausdruck δαίμονες auch von den schuldigen Seelen der Bösen, die erst in Körper zurückgebannt und endlich durch alle Elemente hindurch getrieben werden (vergl. Sturz. Empedocl. p. 448 sqq.). So schwer es seyn möchte, über die Dämonologie des Heraclitus etwas ganz ins Einzelne gehendes zu sagen, worauf ich bei einer andern Gelegenheit zurückkommen werde, so möchte ich darum doch nicht an der Aechtheit einiger Sätze zweifeln, die uns die Alten von ihm aufbehalten haben, wie Schleiermacher (in Wolfs und Buttmanns Mus. der Alterthumswiss. I. 3. p. 495 ff.) geneigt ist. Heraclitus konnte dennoch ein Gegner der Volksreligion seyn, ohne sich von einer Dämonenlehre loszusagen, die aus den Theorien des Orients sich zu den Griechen fortgepflanzt hatte, und wovon das älteste Poem des Hesiodus so deutliche Spuren zeigt, jener Anführungen aus den Pythagoreischen Dogmen nicht zu gedenken. Nach Diogenes Laertius (IX. 7.) hatte Heraclitus gelehrt: Alles sey mit Seelen und Dämonen angefüllt. Hiermit setzt man die Erzählung bei Aristoteles (de partib. anim. I. 5.) in Verbindung, wonach er behauptete, auch am geringsten Orte seyen die Götter, so wie jene mifsbilligende Aeufserung über den Bilderdienst (bei Celsus in Origen. c. Cels. VII. pag. 738.): « und zu diesen Bildern beten sie, als wenn jemand mit den Häusern (oder Balken) redete, nicht einmal wissend, wer Götter und Heroen sind ». Ueber den Sinn und die Stelle, die diese Dämonenlehre im Heracliteischen System haben mochte,

worüber Schleiermacher einige gute Bemerkungen macht, will ich hier nicht ausführlich reden; hier lege ich nur die Vermuthung nieder, daſs, wie überhaupt, so auch in diesem Capitel die Philosopheme des Heraclitus als eine Hauptwurzel der Stoischen Dämonologie zu betrachten sind.

Ehe ich von dieser rede, muſs ich des Plato und der Akademiker gedenken. Es ist nicht zu läugnen, daſs dieser Philosoph in seinen verschiedenen Schriften für die Dämonologie verschiedene Standpunkte nimmt; gleichwohl läſst sich nicht verkennen, daſs er die Lehre in dem ganzen Umfange, den sie im Orient und durch frühere Griechische Religionsinstitute und Schulen erhalten hatte, kannte, und zum Theil auf eine sehr bemerkenswerthe Weise gebrauchte. Im Timäus (p. 40. d. T. IX. p 324 Bip.) spricht er zurückhaltend davon, und erwähnt die Schwierigkeit, die Geburt der Dämonen zu erkennen. Im Cratylus (p. 51 Heind.) wird, nach der dort gewöhnlichen Art, ihr Name erklärt: sie seyen Einsichtsvolle (δαήμονες); die Heroen aber werden dort, in derselben etymologischen Manier, als Söhne von Göttern oder Göttinnen in Bezug auf das Wort Liebe (ἔρως) erklärt. In der Apologie hingegen werden die Söhne, die die Götter mit Nymphen oder andern Frauen erzeugt haben, Dämonen genannt. In der bekannten Stelle des Phädrus, wo Hestia in der Götter Hause allein bleibt, wird Zeus, der Führer (ἡγεμών), der anderwärts auch μέγας θεὸς oder μέγιστος, der groſse und gröſseste Gott, heiſst, von den übrigen Göttern (θεοί) und von den Dämonen (δαίμονες) unterschieden. Unter den Letzten sind dort alle Seelen (die göttlichen ausgenommen), auch die menschlichen gemeint, ehe sie in sterbliche Leiber kommen (Phädr. p. 251. und daselbst Heindorf.). Gott bildete nämlich die Menschenseelen selbst, hieſs

sie, ehe sie sich mit dem sterblichen Körper verbänden, auf den Sternen wohnen zu gleicher Zahl, und belehrte sie dort vor dem Hinabgang über ihr göttliches Wesen und ihre Bestimmung (Timäus a. a. O.). Im Politicus (p. 271 Steph. p. 277 sq. Bekker.) wird von den Dämonen geredet, die als göttliche Hirten (Hüter, νομεῖς θεῖοι) die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen hüteten, und (p. 539. C.) von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons. In den Gesetzen (IV. cap. 6. p. 713 sq. p. 141 sq. Ast. p. 349 sq. Bekker.) werden, nach den verschiedenen Götterclassen, die Dämonen und darauf die Heroen der öffentlichen Verehrung empfohlen. In der Hauptstelle (Epinomis cap. 8. pag. 984 seq. pag. 510 seqq. Ast.) erklärt sich Plato über die heiligen Thiere (ζῶα), wie er sie nennt, womit in einer zusammenhängenden Stufenfolge der Himmel erfüllt ist, redet sodann von den sichtbaren Göttern in den Sternen, von den Thieren im Aether und von den Dämonen in der Luft. Beide letztere Arten können nicht ganz gesehen werden. So nahe auch die Dämonen um uns sind, sie erscheinen uns doch nie offenbar. Aber mit bewundernswerther Einsicht und mit hellem, scharfem Geiste begabt durchschauen sie alle unsere Gedanken. Den trefflichen, edlen Menschen lieben sie aufserordentlich, den bösen hassen sie; denn diese Wesen (die Dämonen) sind nun schon durch Schmerz und Freude rührbar — Empfindungen, die der vollendete Gott nicht kennt. Zwischen den höheren Göttern, den Dämonen und der Erde herrscht ein beständiger Verkehr. Diese mittleren Wesen, die Dämonen, können sich mit leichtem Flug herablassen, so wie sie sich zum Himmel erheben. Eine fünfte Art von Wesen stellt man sich am richtigsten als Halbgötter vor. Sie gehören dem Wasser an, und, nur zuweilen sichtbar, erregen sie auch bei dunkler Erscheinung Bewun-

derung. Alle diese Wesen ($\zeta\tilde{\omega}\alpha$) offenbaren sich vielfältig, in Träumen und in der Divination, durch das Ohr von Kranken und Gesunden und beim Abschied aus diesem Leben; sie wirken vielfach auf das Gemüth des Menschen. Daher viele öffentliche und Privat-Religionsanstalten ihretwegen geordnet sind und ferner angeordnet werden. Der Gesetzgeber soll in allen diesen Dingen keine Neuerungen machen. Hieran schliefst sich die andere Hauptstelle unmittelbar an, die noch deutlicher als jene die Beziehung dieser ganzen Lehre auf die Mysterien zeigt. Ich theile sie daher ganz mit. «Was wäre also, fragt Socrates (im Platonischen Gastmahl cap. 28. pag. 202. nach Schleiermacher) die weise Dictima, was wäre Eros»? Worauf sie erwiedert: «Ein grofser Dämon, o Socrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? Zu verdollmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen Beiden ist es also die Ergänzung, dafs nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und alles Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses sowohl im Wachen als im Schlafe. Wer sich nun hierauf versteht, der ist ein dämonischer oder geistlicher Mann; wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun giebt es viele und vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros». — Welche Aufmerksamkeit diese Stelle schon im Alter-

thume gefunden hat, zeigen die vielen Anführungen und Anspielungen [45]). Wir finden dieselben Ideen in dem Bruchstück eines Orphischen Gedichts bei Clemens von Alexandria (Strom. V. p. 724.) wieder, und namentlich versichert man von dieser Platonischen Stelle, daſs sie ganz in der Orphischen Weise sey [46]). Wir haben nicht den geringsten Grund, in die volle, buchstäbliche Wahrheit dieser Aussage einen Zweifel zu setzen, da nach allen Zeugnissen die fortlaufende Tradition von Asien und Aegypten her immer dasselbe groſse System von Geistern zeigt, die vom Scheitelpunkte des Himmels bis in die Eingeweide der Erde die Sterne, die Elemente, die Metalle und Pflanzen und den thierischen Leib regieren, und auch die Seelen hüten, freundlich bald und hold dem Guten, bald strafend und furchtbar dem Bösen, und denen jede Seele, je besser sie ist, desto gröſsere Aufmerksamkeit und Verehrung widmet. Daſs von dieser Pneumatologie Manches selbst im Volksglauben lag, ist oben bemerkt worden, und so konnte Menander eine Sentenz wie die: « Es sey jedem Menschen von der Geburt an sein Genius beigegeben als Mystagog des Lebens » (Ammian. Marcellin. XXI. 14.), selbst auf die Bühne bringen.

Diese Veredlung des Menschen durch Mittelwesen wird im Verfolg deutlicher werden, wo wir die Heils-

45) Plutarch. de Isid. p. 361. B. C. p. 480 Wyttenb. Aristidis Oratt. II. p. 106 ed. Jebb. Appulejus de dogm. Platon. und de genio Socratis p. 101. Porphyr. de Abstin. p. 173 ed. Rhoer. Hermias ad Platonis Phaedr. p. 93 ed. Ast. Maximus Tyr. Dissert. XIV. 8. p. 266. und andere Stellen, deren ich zum Theil unten gedenken muſs. Vergl. meine Anmerkung zum Proclus in Platonis Alcibiad. I. cap. 11. nach meiner Ausgabe.

46) S. Proclus in Plat. Parmen. bei Bentley Epist. ad Millium p. 455 Lips. vergl. Eschenbachii Epigenes p. 120 sqq.

ordnung nach der Lehre der Mysterien zeigen. Hier wollen wir nur noch einige Hauptideen der nachfolgenden Philosophen andeuten, die guten Theils nun den Plato als ihren Lehrer auch hierin erkennen. Dafs auch die Akademiker hierüber ihre Theorien hatten, zeigen mehrere Berichte. Dahin gehört z. B. der Satz des Xenocrates, den uns Plutarchus (de Isid. pag. 361. B. p. 479 sqq. Wytt.) aufbehalten hat: Weder den Göttern noch den guten Dämonen kämen jene unglücklichen Tage (die der Griechische Calender aufführte) noch jene Feste zu, wobei Trauer, Wehklagen, Fasten, Unglücksworte und dergleichen Dinge gebräuchlich seyen. Es gäbe in dem Luftraume gewisse grofse und starke Naturen, düster und menschenfeindlich von Charakter. Diese hätten an solchen Aeufserungen der Andacht einen Gefallen und betrachteten sie als einen Tribut, wodurch sie bewogen würden von gröfseren Heimsuchungen abzustehen. — Hierbei können wir uns des furchtbar züchtigenden Dämon (δαίμων ἀλάστωρ) erinnern, der im zwei und siebzigsten [LXXIII.] Orphischen Hymnus vorkommt. Auch gehören die durch Blut und Tod rächenden Genien (δαίμονες προστρόπαιοι, παλαμναῖοι) und ähnliche Kunstwörter der Dämonologie hierher, in gutem und bösem Sinne, die uns der gelehrte Grammatiker Pollux bekannt macht. Zu der Zahl der guten gehören die lösenden (λύσιοι), die abwehrenden (ἀποτρόπαιοι), die Uebel abwendenden (ἀλεξίκακοι) und ähnliche Namen, die wir dort (Pollux Onomast. V. 26. 131.) lesen, worunter uns der letzte an den Heiland Herakles, der ihn auch führte, aufs neue erinnert. Auch die Stoiker kannten gute und böse Dämonen, gute und böse Heroen (Plutarch. de Placit. I. 8.). Sie schlossen sich, wie bemerkt, in Vielem an Heraclitus und in dieser Lehre besonders an Plato an. Mithin waren auch sie gute Orphiker, nur dafs sie alte Dogmen, nach ihrem System, dialektisch zu erweisen

suchten. Je mehr sie auf das Capitel von der Divination und Geisterlehre hielten, desto ausgebildeter mufs ihre Dämonologie gewesen seyn. Oben wurde uns der berühmte Chrysippus als einer von denen genannt, die hierin den alten Theologen gefolgt seyen. So hatte auch der berühmte Posidonius ein eigenes Buch über die Heroen und Dämonen geschrieben, woraus Macrobius (Saturn. I. 12.) eine Stelle über die ätherische Substanz der Dämonen anführt 47). Aus Aëtius (lib. VI. cap. 12.) erfahren wir, dafs Posidonius behauptet hatte, der Alp (Incubus) sey nicht der böse Dämon, der die von ihm Besessenen zu plagen pflege. Die Stoiker nahmen neben jenen Dämonen, denen auch sie Leidenschaften beilegten und die Obhut über des Menschen Thun und Lassen, und die sie, wie bemerkt, in gute und böse eintheilten, auch Heroen an, und bezeichneten mit diesem letztern Namen die Seelen der abgeschiedenen Tugendhaften 48).

Aus der allgemeinen Quelle systematischer Dämonologie, aus den Theorien des Orients, hatten nun ihrerseits auch die Ebräer geschöpft, besonders seit dem Babylonischen Exil. Unter den Seleuciden und Ptolemäern war bekanntlich dieser Verkehr der Juden mit dem Orient einerseits und andrerseits mit den Griechen, besonders in Alexandria, noch lebhafter und dauernder. Hier trat nun der Ausdruck *δαίμων*, und *δαιμόνιον* vorzüglich, im Sinne eines bösen, plagenden Geistes 49),

47) Vergl. Posidonii Rhodii Doctr. coll. J. Bake p. 45.

48) Diogen. Laert. VII. 151. und daselbst Menage; vergl. Lipsii Physiologia Stoicor. I. 18. p. 48 sq.

49) Ich füge hier noch die bemerkenswerthe Stelle aus Theodoretus bei, die ich in den Commentt. Herodott. I. pag. 268 sq. genauer behandelt habe: *ἀσώματος μὲν οὖν ἡ δαιμόνων φύσις, ἐξαπατᾶν δὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰωθυῖα, ἀλλόκοτά τινα τούτοις*

welchen freilich auch schon die älteren Griechen kannten, noch bestimmter hervor, und ward in einer eigenen Pneumatologie ausgebildet. Hieraus entsprangen jene Begriffe von Dämonen (*δαιμόνια*) als Geister böser Menschen, welche in den Leib Anderer fahren und sie plagen, so wie von den Mitteln dagegen, z. B. von Wunderkräutern, wodurch man diese Dämonen austreiben könne [50]. Es ist bekannt, wie viele Wendungen dieser neue Ideenkreis unter den Juden genommen, und wie herrschend er nach dem N. T. unter den Zeitgenossen von Christus gewesen, worüber die Erklärer dieser Urkunden [51]) und die historia diaboli des belesenen Mayer (Tübingen 1780.) befragt werden können. Bekanntlich wurde jene böse Bedeutung von *δαιμόνια* nun auch unter christlichen Schriftstellern die herrschende (vergl. Origenes c. Cels. V. p. 254.). Andererseits ward der Ausspruch Christi (Matth. XVIII. 10.) Veranlassung, dafs die grofsen Kirchenlehrer den Satz von einem Engel adoptirten, der jedem Menschen als Schutzgeist beige-

ἐπιδεικνύουσι σχήματα u. s. w. Als ein Gespenst — *φάσμα* — erschien ja auch Astrabacus der Gattin des Aristo, wie wir oben sahen.

50) Josephus de bell. Judaic. VII. §. 3. Eustathius zur Odyss. X. 294. pag. 398 Basil. führt da, wo er von des Ulysses Bezwingung der Circe spricht, Folgendes an: *ξίφος δέ φασιν ἐκφοβεῖ τὴν Κίρκην, ἢ ὡς δαιμόνιον οὖσαν μακροχρόνιον μὲν, θνητὸν δὲ ὅμως καὶ σωματοειδὲς καὶ πάθει δειλίας ἁλώσιμον, ἢ κατά τινα φυσικὴν ἰδιότητα τῶν τινα γὰρ δαιμονίων, ὡς λόγος, ὕλας τινὰς πτοοῦνται· ἡ γοῦν ἴασπις κατὰ τὸν περιηγητὴν Διονύσιον ἐχθρὰ ἐμπούσαις καὶ ἄλλοις εἰδώλοις.* Also gewisse Holzarten und der Edelstein Jaspis gewähren Schutz.

51) S. z. B. zu Ephes. II. 2, in welcher Stelle grofse Ausleger die bestimmte alte Lehre von dem Wohnsitz der Dämonen in der Luft nachgewiesen haben, die auch Plato kennt.

geben sey. Die Ausdrücke, die sie davon brauchen, nähern sich zuweilen der Griechischen Mysteriensprache und den Ausdrücken der Philosophen. So werden z. B. in einer Stelle bei Dionysius Areopag. (de coelesti hierarch. T. I. cap. 4. B. C.) die Engel gerade so beschrieben, wie Plato im Gastmahl von den Dämonen redet, und eine Stelle des Basilius (c. Eunomium III. p. 272.), wo von dem Engel gehandelt wird, der jedem Glaubigen als Pädagog (παιδαγωγός) und als Hirte (νομεύς) zur Regierung des Lebens beigegeben sey, erinnert theils an das, was wir oben von den Mystagogen des Lebens in Menanders Fragmenten lasen, theils und noch bestimmter an jene Platonischen Stellen von den Hirten unter den Dämonen, und an die Bezeichnungsart des Stoikers Seneca, der (Epist. 101.) von dem Gotte (deus) spricht, welcher einem Jeden als Pädagogus beigesellt werde.

Alle diese Umstände befeuerten den ungemeinen Eifer noch mehr, womit die Philosophen in der Römischen Kaiserperiode die Dämonologie bearbeiteten; besonders die Platoniker. Es war zwar, wie schon zum öfteren von uns bemerkt wurde, im Allgemeinen Geist dieser Schule, sich recht eng wieder an die Vorzeit anzuschliefsen, und wieder hervorzusuchen, was im alten Volksglauben, was in der Geheimlehre nur irgend von tieferem Gehalte lag, und den religiösen, naturdurchschauenden Sinn der ältesten Griechischen Denker unter sich neu zu erwecken. Orphische, Pythagoreische und Platonische Sätze wurden also bei jeder Lehre von ihnen zum Grunde gelegt. Aber ohne jene neue Berührungen mit den Ideen des Morgenlandes und namentlich mit Jüdischen, ohne die siegreichen Fortschritte des Christenthums würde ihre Geisterlehre doch nicht diese Richtung und diese Ausbildung bis ins Einzelnste erhalten haben. Eben dieses Umfangs wegen,

den die Dämonologie jezt gewann, müssen wir, unserm Zweck zufolge, uns auf einige Hauptpunkte beschränken, die unter den bedeutendsten Philosophen 52) dieser Periode in Anregung gebracht wurden, und grofsentheils streitig waren.

So hat schon Plotinus in der Hauptstelle (Ennead. III. 5. 6. p. 296.) offenbar entgegengesetzte Behauptungen mehrerer Philosophen vor Augen. Er dringt aber, nach seiner Weise, gleich in den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung ein, und trägt einen bestimmten Satz vom Wesen der Dämonen dogmatisch vor. Giebt es Dämonen in der intelligiblen Welt? Von dieser Frage geht er aus. Nein, ist die Antwort. Im Intelligiblen giebt es nur Götter, und auch nach ihnen, im Sinnlichen (αἰσθητῷ), giebt es noch Götter, zweiter Ordnung. Sie reichen bis zur Sphäre des Mondes, und hängen von jenen intelligiblen Göttern ab, wie die Strahlen von den Sternen abhängig sind, aus denen sie ausfliefsen. Nun folgen die Dämonen. Sie sind die Spur (ἴχνος), die Fufsstapfen der Weltseele. Die Seele, rein und an und für sich, zeugte Götter, die Seele, strebend nach dem Guten und Schönen, zeuget Eroten. Das ist die eine Classe der Dämonen. Die übrigen Dämonen werden auch von der Weltseele gezeugt, aber durch andere Kräfte, zum Dienste der Welt, um Alles zu erfüllen und mit dem Ganzen harmonisch zu verwalten. Denn die Weltseele mufste auch in die Welt sich erstrecken, darum zeugte sie die Kräfte der Dämonen, die mit dem Ganzen von ihr selbst zusammenstimmen. Wie können sie das, und welcher Materie sind sie theilhaftig? Keiner körperlichen, denn sonst wären sie sinnliche Wesen (ζῶα

52) Der Philosoph Origenes, Zeitgenosse des Longinus, hatte ein eigenes Buch von den Dämonen geschrieben; s. Longini Epist. in Porphyrii Vit. Plot. cap. 20. p. 128 Fabr.

αἰσθητά). Denn wenn gleich Viele annehmen, die Dämonen, als solche, haben luftartige oder feurige Leiber, so entsteht ja noch zuvor die Frage, wie können sie überhaupt zu einem Leibe kommen, da ja das Absolut-Reine sich nicht sofort mit dem Körper verbindet? Es muſs zuvor ein Gegensatz in ihnen gesetzt werden, der als der Grund der Verbindung mit einem Leibe gedacht werde; denn warum verbindet sich die eine Natur damit, die andere nicht? Der Grund dieser Vermischung ist eine intelligible Materie. Was dieser letzteren theilhaftig ist, das gelangt durch sie auch zur Verbindung mit dem Leibe. — Hierauf wird sodann der Platonische Mythus von der Geburt des Eros bezogen.

Man sieht, wie sehr Plotinus hier bemüht ist, die Cardinalfrage bei dieser ganzen Lehre von den Mittelwesen zu beantworten: Wie es doch komme, daſs das Bessere zum Schlechteren übergegangen, d. h. warum die Dämonen, die als den Leidenschaften unterworfene Wesen so nahe an die Menschen gränzen (s. p. 295 sq.), nicht lieber haben frei davon in jener reinen Höhe verbleiben wollen. Was also Plato in der Hauptstelle (Epinomis a. a. O.) unerklärt gelassen, wenn er die Dämonen in die Classe der Luftwesen setzte, und sie durch Leid und Freude rührbar dachte, darüber findet Plotinus im Gastmahl im Mythus von des Eros Geburt Aufschluſs. Diese mythische Antwort des Meisters genügt ihm aber nicht. Er geht einen Schritt weiter, er führt das Problem aus dem Bilderkreise in die Welt der Begriffe, und beantwortet die Frage philosophisch aus Principien. Hiermit hängen die Ideen des Jamblichus (de myster. Aegypt. I. 17.) zusammen, wodurch dieser die vom Porphyrius erhobene Schwierigkeit zu heben suchte. Dieser fragte in seinem Briefe an den Aegyptischen Priester Anebo: Die Götter haben keinen Leib, und doch sollen die leiblichen, sichtbaren Gestirne

sammt Sonne und Mond Götter seyn? [53]) Hier stellt nun Jamblichus den Begriff von einem himmlischen Leibe (οὐράνιον σῶμα) auf, der dem unkörperlichen Wesen der Götter sehr verwandt sey. Mithin könnten auch jene sichtbaren Götter — zwar nicht absolut, jedoch auf gewisse Weise — unkörperlich genannt werden. Welchen Gebrauch die gröſsesten Kirchenlehrer von diesem Satz in der Lehre von den Engeln gemacht haben, ist bekannt. Derselbe Philosoph erklärt sich an einem andern Orte (de myster. Aegypt. II. 1. p. 39 Gal.) über den Unterschied der Dämonen, der Heroen und der Seelen: die Dämonen entstehen vermöge der zeugenden und demiurgischen Kräfte der Götter, in so weit jene in ihren äuſsersten Zertheilungen hervortreten; die Heroen vermöge der Ideen des Lebens in den Göttern; an sie schlieſsen sich die Seelen in ihren höchsten Punkten an. Daher ist auch ihr Wesen verschieden. Das Wesen der Dämonen ist wirkend, es führt die Naturen innerhalb der Welt zur Vollendung (τελεσιουργόν), es erfüllt die Verwaltung der einzelnen Naturen. Das Wesen der Heroen ist lebendig und vernünftig, und zur Leitung der Seelen gemacht. Die Dämonen haben die

53) Ueber den Satz von der göttlichen Natur der Sterne erklärt sich ausführlich Chalcidius cap. VII. §. 129 sq. pag. 327 sq. Von dem Einfluſs der Planeten auf gewisse Götterbilder, und von der Meinung, daſs gewisse Idole vorzugsweise von Göttern influirt wären, habe ich, in Betreff der Philosopheme, oben (I. Th. p. 178.) das Nöthige angeführt. Hiermit hing die andere Meinung zusammen, daſs Götterbilder von Dämonen bewohnt seyen, wie der menschliche und thierische Leib von einer Seele — Ideen, die besonders unter den Christen, nach den herrschenden bösen Vorstellungen von den Dämonen, zu vielen Bilderstürmen Anlaſs gaben (vergl. Casp. Barthii Adversaria LV. 5. p. 2591 sq.).

zeugenden Kräfte, sie stehen der Geburt vor, und binden die Seelen an Leiber; die Heroen besitzen die Leben gebenden Kräfte, die Kräfte den Menschen zu leiten und aus der Geburt wieder zu erlösen. Die Wirkungssphäre der Dämonen ist gröſser, sie erstreckt sich innerhalb der ganzen Welt; die der Heroen beschränkt sich auf die Aufsicht über die Seelen (ebendas. p. 40.) [54]. — Also auch hier sehen wir von der Dämonologie auf die mysteriöse Heilsordnung eine Anwendung gemacht, von der wir in den Platonischen Schriften und vor Plato deutliche Anzeigen fanden. In Betreff der demiurgischen Götterkräfte, woraus hier die Entstehung der Dämonen abgeleitet wird, erinnere ich hierbei gelegentlich an die verschiedenen Prädicate und Wirkungen, die die Philosophen dieser Zeit, ingleichen die Gnostiker, Valentinianer und andere Secten, dem Demiurgen und seinem Verhältniſs zu den Aeonen gaben, welche, mit manchen

54) Auch hierüber giebt Proclus in dem Commentar zu Plato's Cratylus fol. 131. weitere Aufschlüsse. Unter den Wesen, sagt er, welche eine Erkenntniſs Gottes und der Intelligenz erwecken (*τὰ δὲ τῆς γνώσεως τῶν θεῶν καὶ τῆς νοερᾶς οὐσίας προκλητικά*), nennen die Theologen die Einen **Engel**, eben wegen ihres göttlichen Wesens und weil sie die Einheit der Natur gleichmäſsig machen den secundären Wesen (*κατ' αὐτὴν τὴν ὕπαρξιν τῶν θεῶν ἱστάμενα, καὶ τὸ ἑνοειδὲς τῆς φύσεως σύμμετρον ποιοῦντα τοῖς δευτέροις*); es ist aber dieses Geschlecht der Engel wohlthuend, und giebt zu erkennen die verborgene Güte Gottes. **Dämonische** Wesen nennen dieselben die, so die Mitte des Ganzen mit einander verbinden, so die göttliche Macht theilen und bis in die äuſsersten Theile führen. Dieses Geschlecht ist an Kraft wie an Theilen zahlreich; die aber, welche die Seele hernieder in die Materie führen, sind die letzten. Unter **heroischen** Wesen begreifen sie die, welche die menschlichen Seelen empor in die himmlischen Sphären zurückführen, und ihnen zu dem intellectuellen Leben verhelfen u. s. w.

späteren Ideen der Mithrasdiener verschmolzen und mannigfaltig verändert, nach Heyne's Vermuthung (Opuscull. academm. III. p. 309 sqq.), zu der Fiction von dem Dämon Demogorgon, einer hohen magischen Potenz, Veranlassung gegeben haben; welches um so mehr zu merken wäre, weil man sonst in den Schriften der alten Griechen Eigennamen der Dämonen selten findet, wenn man dahin nicht jene einzelnen Angaben, wie die von der Lamia und von den Dämonen im Gefolge einiger Gottheiten, rechnen will. Porphyrius (de Abstin. II. 37. p. 171 Rhoer.) gedenkt auch der verschiedenen Classen der Dämonen, und unterscheidet die, welche ganz allgemein eigene Namen von den Menschen erhalten haben, und göttergleicher Ehre theilhaftig geworden sind, sodann die, die nur von einzelnen Orten und Gemeinden unter Eigennamen angerufen worden, endlich den grossen Haufen der Dämonen, die man nur so ohne Weiteres mit diesem Gesammtnamen bezeichnet. Von allen Classen hätten die Menschen den Glauben, sie wären gnädig und wohlwollend, wenn man sie verehre, schädlich und übelwollend, wenn man sie vernachlässige.

Auch über die Ordnungen der Dämonen, und ob einige davon sterblich seyen, oder nicht, herrschte unter den Platonischen Schulen dieser Periode viel Fragens und Streitens. Während einige Philosophen, wie Porphyrius, sich etwas mehr an den alten Nationalsänger Hesiodus anschlossen, in so weit nämlich, daſs sie gewisse Dämonen für sterblich erklärten, behaupteten andere, wie Ammonius und Jamblichus (de Myst. Aegypt. III. 22.), geradezu das Gegentheil. Eine dritte Parthei wählte das Mittel, wie Proclus, und lieſs einem Jeden darüber seine eigene Meinung (Mosheim zu Cudworth Syst. intellect. pag. 1154 sq.). Proclus äuſsert sich über die Ordnungen der Dämonen den Platonischen Schriften gemäſs: Das All, sagt er, werde von Göttern und Dä-

monen bewacht; von jenen im Ganzen und nach der Einheit, von diesen theilweise und den Raum erfüllend, und in näherem Zusammenhang mit den bewachten Naturen. Um einen jeden Gott sey eine Schaar von Dämonen versammelt, die seine Eine und ganze Vorsicht zertheilet. Sie sind die Erhalter der göttlichen Gesetze und der Bande der Adrastea (ad Platon. Tim. p. 130.) [55]).

55) Mit mehr Arsführlichkeit geht derselbe Proclus in diese Bestimmungen ein. In seinem Commentar zu dem Cratylus des Plato (fol. 128. vers. des Cod. August.) geht er von dem Satz dieses Philosophen aus (zu p. 48. p. 50. 52 Heind.), dafs der ganze mittlere Raum (τὸ μεταξὺ πλάτος) zwischen den Göttern und Menschen von Dämonen besetzt sey; diese seyen ihrer Natur nach Dämonen, während die, welche jezt aus dem goldenen Geschlechte als Dämonen genannt werden, so wie die Halbgötter, die Heroen, nicht Dämonen und Heroen ihrer Natur nach sind — denn sie folgen nicht immer den Göttern — sondern sie sind es durch ihr Verhalten, indem sie ihrer Natur nach Seelen sind, die sich dem Loose der Sterblichkeit hingegeben haben, wie der grofse Herakles und Andere der Art. Solchen heroischen Seelen ist eigen der Sinn für grofse Thaten, für das Erhabene und Edle; und solche Heroen mufs man ehren und ihnen Todtenopfer bringen. — Dieses heroische Geschlecht der Seelen folgt zwar nicht immer den Göttern, es ist aber rein und intellectueller (νοερώτερον) als die übrigen Seelen, es steigt hernieder, um den Menschen wohlzuthun, weil es selber Theil genommen an dem Verhängnifs, das mit Schwerkraft sich abwärts neigt. Sie haben viel Kraft, sich leicht von der Materie loszumachen und zu dem Höheren zu erheben (πολὺ τὸ ἀναγωγὸν καὶ εὐαπάλλακτον τῆς ὕλης ἔχουσι), eben darum auch leicht in das Intelligible sich zurück zu versetzen (εἰς τὸ νοητὸν ἀποκαθίστανται).

Bald darauf bemerkt er unter Anderm, wie öfters aus der Verbindung von Göttern mit Menschen Heroen entständen, welchen dann etwas Vorzügliches, das sie vor der menschlichen Natur auszeichne, eigen sey. Es

Wie jene Philosophen das Wesen und die Ordnungen und Wirkungen der Dämonen sehr speciell untersuchten, so widmeten sie auch der Lehre vom Genius, als Schutzgeist des einzelnen Menschen, eine grofse Aufmerksamkeit. Davon liegt eine eigene Abhandlung in den Werken des Plotinus, als ein merkwürdiges Actenstück, vor uns, auf das wir unsere Leser verweisen müssen. Es ist das vierte Buch in der dritten Enneade, und führet den Titel «Von dem uns zugeordneten Dämon» (περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος). Hier ist Satz und Ausdruck schon als Platonisch bemerkenswerth. Wenn Plato, wie wir sahen, zuweilen von einem Hirten sprach, der uns besitzt und hütet,

sey aber nicht allein ein solches dämonisches Geschlecht denselben Zuständen und Affecten, wie die Menschen, seiner Natur nach unterworfen (συμπαθεῖ φυσικῶς τοῖς ἀνθρώποις), sondern auch andere Wesenarten nähmen auf gleiche Weise am Schicksal anderer Dinge Theil, wie einige Nymphen an dem der Bäume, andere an dem der Quellen, wieder andere an dem der Hirsche oder der Schlangen. Zuweilen, sagt man, vermischen sich auch Götter mit sterblichen Frauen, oder diese mit Göttern. Vielleicht bringt die Verbindung der Götter mit Göttinnen Götter zum Daseyn, oder Dämonen auf eine ewige (nicht zeitliche) Weise (θεοὺς ὑφίστησι ἢ δαίμονας ἀϊδίως). Die heroischen Seelen hingegen haben zweierlei Formen des Lebens. Es wird darauf der Unterschied unter den Heroen ausführlich erörtert. Heroen, die von Göttinnen abstammen, sind dem wechselnden Schauspiel des Lebens zugethan und voll von Thatenlust, wie Achilles, der noch im Hades das körperliche Leben zurückwünschte, um seinem Vater beizustehen. Hingegen solche Heroen, deren Vater ein Gott ist, wie Minos und Rhadamanthus, die Söhne Juppiters, suchen sich vom Zeitlichen loszumachen und sich zurückzuflüchten in das Eine und wahrhafte Seyn. Ich habe einen Theil dieser Stelle in den Meletemm. I. p. 88. not. 64. mitgetheilt und verbessert.

so redet er anderwärts von dem Dämon, der uns durchs Loos erlangt hat, dem wir zugefallen sind. Dies bezieht sich auf jene Anthropologie, die wir in der Mysterienlehre wieder finden, auf jene Naturordnung, nach der beim Herabsteigen der Seelen einer jeden ihr Dämon zugeordnet wird. Das ist der εἰληχὼς ἡμᾶς δαίμων, den auch schon Lysias (p. 198. p. 130 Reisk.) kennt; und gerade dieser Ausdruck kommt als recht eigenthümliche Bezeichnung in diesem Sinne oft wieder vor. Plato brauchte ihn auch, wie wir weiter unten sehen werden, sehr bestimmt (de Republ. X. 14. pag. 620. pag. 310 sq. Ast. pag. 514 Bekker.), auf welche Stelle Plotinus (a. angef. O. pag. 284.) anspielt, so wie auch Hermias (Commentar. in Platon. Phaedr. p. 93 sqq.), der dieses Wort dreimal gebraucht und einmal auch absolut: ὁ εἰληχὼς δαίμων; so werden auch in der mehreren Zahl die Dämonen genannt οἱ εἰληχότες ἡμᾶς (z. B. bei Sallustius de Diis et mundo cap. 20. pag. 278 Gale) [56]. Zu vielen Theorien über den Schutzgeist (Genius) eines jeden Menschen gab diesen Philosophen auch die Sage von dem Dämonium des Socrates Stoff und Anlaſs. Hermias (a. a. O. pag. 93 sq.) nimmt daher und aus der bekannten Stelle des Platonischen Gastmahls Gelegenheit, den Satz ins Licht zu setzen, daſs wir Menschen unter einem Dämon stehen. Dies erhelle, meint er, nicht nur aus den Schicksalen des Lebens, indem viele Dinge ausser unserer Macht liegen, z. B. die Wahl eines Standes u. s. w., sondern auch daraus, daſs unser Geist nicht blos unter der Leitung unserer Vernunft stehe, sondern

56) So sagt Proclus in Platonis Alcib. I. (fol. 40. rect. Cod. August. nr. 435.): Diese Götter nun, die Dämonen, sind es, welchen nach ihrem Wesen die Seelen zugeordnet sind (οὗτοι δὴ οὖν οἱ θεοὶ δαίμονές εἰσιν οἱ κατ' οὐσίαν εἰληχότες τὰς ψυχάς).

auch unter fremdem Einflufs, wie unter andern die Träume bewiesen. Es komme mithin Alles darauf an, ob wir den Dämon, welcher über unser Leben waltet, wahrnehmen oder nicht. Jenes ist Zeichen einer edleren Seele, dies einer niederen, unedleren. Dies führt ihn zu der Frage, wie die Dämonen sich verständlich machen, ob sie z. B. mit Sinnen begabt sind, ob und in welcher Bedeutung sie eine Stimme haben. Plotinus lege ihnen Laut und Stimme bei. Nach den Berichten bei Porphyrius (de vit. Pythag. pag. 42.) müfste diese Meinung schon alt gewesen seyn, denn dort wird sie dem Pythagoras beigelegt. Nach Hermias unterschieden die Platoniker freilich die dämonische Stimme von der durch die körperlichen Organe hervorgebrachten Menschenstimme. Der Dämon, sagten sie, braucht keine Zunge, um zu uns zu reden. Uebrigens aber ist das Vehikel, dessen er sich bedient, dem unsrigen verwandt [57]). Zuletzt bemerkt Hermias, wie zwar jeder Mensch gleich bei der Geburt einen bleibenden Gefährten, einen Hauptgenius erhalte, jedoch während seines Lebenslaufs, welcher eine Vielheit von Leben bilde, mehreren Genien unterworfen werde, die ihn periodenweise beherrschen. Die sündhafte Seele werde einem leidenschaftlichen Dämon untergeben, die reinere und nüchterne einem gutartigen und edlen. Mithin bleibe es wahr, was Plato sage (s. de Republ. X. cap. 14.), dafs der Dämon uns nicht durchs Loos ergreife, sondern dafs wir ihn wählen.

Die sittliche Wendung, die hier dieser sonst so gefährlichen Lehre gegeben ist, wird wohl Niemand unbemerkt lassen. Auch in diesem Sinne waren die ersten Männer in diesen Schulen ächte Platoniker; vorzüglich

57) Bekanntlich hat Psellus in einer eigenen Schrift „Von den Wirkungen der Dämonen" sich über diese Fragen weiter verbreitet.

Plotinus, der allenthalben darauf ausgeht, neben der Dämonenlehre den ethischen Satz von der Freiheit zu retten. Dahin gehört auch dessen ideenreiche Abhandlung gegen die Astrologen (die dritte in der zweiten Enneade), mit der Ueberschrift: « Von dem, was die Sterne wirken ». Es ist bekannt, welchen verderblichen Einfluſs die Grundsätze der sogenannten Chaldäer auf die Moralität der damaligen Generationen äuſserten, welche Gewalt sie über die Gemüther in hohen und niedern Ständen übten, und wie sehr daher ernste Philosophen, wie Panätius, Cicero, Sextus, Favorinus (s. Gell. N. A. XIV. 1.), allen ihren Scharfsinn aufboten, um dieses Uebel in der Wurzel auszurotten. Plotinus leistete dasselbe von seinem Standpunkte, wie das angeführte Buch beweist, worin er z. B. zu erweisen sucht, wie die eine Seele in uns, die Naturseele, freilich an den Sternen hänge, und unter das Fatum gebunden sey; unsere andere Seele aber, die aus Gott ist, frei sey, frei vom Fatum und von den Gestirnen, und wie sie uns selbst frei zu machen vermöge.

In dieser Lehre von der Befreiung und Hinaufläuterung der Seele theilten sich die Meinungen dieser Philosophen. Da machte man zuvörderst eben sowohl eine Classification der Menschen, wie man die Dämonen unter Classen gebracht hatte. Wer die theurgische Kraft hat, sagt Psellus (de omnivariâ doctrinâ cap. 55. p. 110 Fabric.), heiſst θεοπάτωρ, göttlicher Vater (vielleicht liefen hier Vorstellungen aus der Mithraslehre mitunter); wer die Kraft der Contemplation (die Betrachtung, θεωρία) hat, heiſst ein θεῖος, ein Göttlicher. (Hiermit stimmt Porphyrius Sent. nr. 34. überein, wenn man nämlich dort θεῖος, statt θεός, lieset.) Wer die reinigende Kraft besitzt, heiſst ein Geistlicher (δαιμόνιος); wer die politische Tugend hat, heiſst ein Edler, Trefflicher (σπουδαῖος). Man sieht, daſs bei dieser hier mitgetheilten Terminologie der Satz von der Möglichkeit

einer Läuterung der Seele bis zur Gottheit zum Grunde liegt. Eben darüber aber waren die Meinungen streitig. Olympiodorus (zu Plato's Phädo) klagte diejenigen einer Untreue gegen die Platonischen Lehren an, die den Menschen in einen Dämon, Engel oder Gott verwandelten. Psellus seinerseits selbst wollte auch von einem wirklichen Gottwerden nichts wissen, und lehrte blos ein Aehnlichwerden der Seele, eine Verwandtschaft mit höheren Geistern. Jamblichus hingegen (de myster. Aegypt. II. 2.) redete wenigstens bestimmt von Fällen, in denen die Menschenseele durch den Strahl des höheren Lichtes ganz zum Engel verklärt werde. Noch weiter ging Damascius, der ebenfalls von dieser Wirkung des göttlichen Lichtstrahls redete, und von der Seele sagte, sie werde endlich auch wohl Gott (θεοῦται; vergl. Gale ad Jambl. a. a. O.). So knüpften sich also von dieser Seite auch die Resultate des philosophischen Denkens an jene Reinigungen und Läuterungen an, die in den Gebräuchen und Lehren der Mysterien unter bildlicher Hülle veranstaltet waren. Ueberhaupt aber kann diese Uebersicht der Heroen- und Dämonenlehre einen Jeden überzeugen, daſs, bei allen Veränderungen in Form und Ausdruck, die sie im Verlauf der Zeit unter Griechen und Römern, zumal seit Entstehung des Christenthums, erhalten hatte, doch durch alle diese Theorien derselbe Grundgedanke hindurch zieht, der im Volksglauben nur durch einzelne Aeuſserungen und Merkmale kennbar wird, in der Geheimlehre aber und in den Philosophemen mehr nach seinem Zusammenhang erscheint.

Zweites Capitel.

Von der Bacchischen Religion [1].

§. 1.

Einleitung.

Auch Dionysus war dem Griechen der Heroen oder der Dämonen einer. Jenes glaubte das Volk, und er-

1) Da ich jezt bereits zum drittenmal dieses Gebiet berühre, so möchte eine kurze Erklärung über meine damalige und jetzige Absicht nicht unnöthig seyn. In der Abhandlung über den Silenus im zweiten Bande der Studien (1806) unternahm ich die specielle Untersuchung eines Zweiges, dergleichen mehrere vorausgehen müssen, wenn wir hoffen sollen, die ausgebreitetste und inhaltreichste Form Griechischer Religionen in ihrem Zusammenhang zu erkennen. Daher setzte ich auch im ersten Bande des Dionysus (1809) diese vorbereitenden Forschungen fort, und glaubte damals diese Bestimmung des Buchs sowohl auf dem Titel als auch durch die hinzugefügte Erklärung deutlich bezeichnet zu haben, „dafs ich Dionysische Memoiren schreibe" (Heidelbb. Jahrbb der Lit. 1809. nr. 5. pag. 56.). In vorliegender Schrift wird man keine kritischen Erörterungen über alle Mythenformen dieses Kreises erwarten. Hier ist es uns um eine Uebersicht über dieses ganze Religionsgebiet zu thun. Wir werfen daher einen Blick auf einige Localinstitute und auf den Ursprung des Bacchischen Dienstes, überschauen darauf die Orphischen Schulen und Kosmogonien, betrachten sodann die Lehren dieser Mysterien in ihrem Zusammenhang, und beschliefsen mit dem Bilderkreise derselben, besonders nach den Malereien auf

zählten die Dichter; dieses war die Ueberzeugung systematischer Theoretiker, die den alten vaterländischen Glauben mit der höheren Würde in Einklang bringen wollten, worin nach den morgenländischen Religionen jenes Wunderwesen erschien. Darum sagt Plutarchus (de Isid. p. 360. D seqq. p. 477 seqq. Wyttenb.): Osiris, Isis und Dionysus waren Dämonen, bei denen das Göttliche vermischt ist mit menschlichen Regungen und Trieben; weil sie aber gute Genien gewesen, darum sind sie unter die Götter aufgenommen worden. Daher sey es sehr wohl gethan, dem Dionysus wie dem Herakles eine aus göttlichem und heroischem Dienste gemischte Ehre zu erweisen 2).

alt-Griechischen Vasen. Je mehr der Umfang dieser Aufgabe Beschränkung gebietet, desto weniger werde ich in das Besondere der Dichterfabel eingehen. Hierbei, so wie bei der Literatur der Quellen, mufs ich auf den Dionysus verweisen, und noch mehr auf das, was seitdem mein gelehrter Freund Moser zu den von ihm herausgegebenen sechs Büchern der Dionysiaca des Nonnus (Heidelb. 1809) noch vollständiger darüber angemerkt hat. Hiermit verbinde man noch die Angaben bei C. G. Schwarz Miscell. polit. humanitat. pag. 63. 64. — Die Bacchischen Feste und Weihen aber, welche Meursius in einem eigenen Werke — Dionysia — erläutern wollte, das leider nie erschienen ist, und worüber Castellanus, Paulmier und selbst der verständige Saintecroix so äufserst kurz und unbefriedigend sind, erforderten eine etwas genauere Erörterung.

2) Zoëga (Abhandll. herausgeg. von Welcker pag. 21. Not.) erinnert, dafs in dem Namen Dionysus, der vielleicht nichts anderes sey als eine uralte Ausartung von Διὸς υἱός, in der Griechischen Mythologie zwei Wesen von sehr verschiedener Natur vermischt werden: 1) der Cretische Zagreus, des Zeus und der Persephone Sohn, in den Orphischen Mysterien nach einem Aegyptischen Namen Mises genannt, in den Eleusinien, Jacchos,

Also auch hier dasselbe Urtheil, das wir oben den Herodotus über Hercules aussprechen hörten. — Herakles und Dionysus: beide Heroen; beide Söhne des Zeus, beide von der Here gehaſst und verfolgt. So erschienen sie in der Volkspoesie. Diese war ja aus dem Sinne des Volkes ursprünglich hervorgegangen, sie war wild gewachsen in Griechischem Grund und Boden, sie schloſs sich fortdauernd der Art und Weise seiner Bewohner an. Was hatten diese in der Periode ihrer Entwickelung Höheres gekannt, als ihre Könige und Helden? Was Herrlicheres, als deren Thun und Wesen? Was Erfreulicheres, als ihre frische volle Lebenslust? — Darum zeigte auch diese heroische oder adeliche Poesie dem Volke seine seeligen Götter nur in dem etwas verklärten Lichte, in welchem es seine Herren (Heroen) zu sehen gewohnt war. So war denn auch der weiche und blühende, der zaghafte, der verwirrte und verwirrende, aber auch der starke, siegreiche und triumphirende Dionysus der Abkömmling eines alten Königs-

Hieroglyphe der hervorbringenden Kraft der Natur; 2) der Thebische Dionysus, Abkömmling von Cadmus-Hermes, dessen Fabel von der Civilisirung der Völker und dem eingeführten milderen und üppigeren Leben verstanden werden müsse. Jener Zagreus, der von den Titanen zerrissen, dessen Herz oder Lebenskeim aber Pallas Pronöa gerettet, wurde zum Sinnbilde der schöpferischen Nacherzeugniſs der schon geschaffenen Formen und Ursprung der Phallophorien. Dem Thebischen Dionysus setzten sich die Lycurge, Deriade, Murrane, die Perseus, Pentheus, uralte Gottheiten der rohen Völker und in der Bacchischen Fabel Stellvertreter dieser von ihm überwundenen oder besänftigten Völker, entgegen. — Die alsbald folgende Entwickelung des Bacchischen Religionszweiges wird am besten den Leser überzeugen, in wie fern diese Ansicht des gelehrten Zoëga richtig und dem Wesen dieser Religion angemessen ist.

hauses und Sohn einer Griechischen Jungfrau aus Juppiters Kraft geboren, gleich dem Herakles [3]).

Und dennoch welch ein Unterschied des einen von dem andern! Der Mythus von Hercules verleugnet so sehr seinen ausländischen Ursprung aus Göttersystemen der Vorwelt; das Bedeutsame, was daran erinnern könnte, ist in ihm so untergeordnet, und von dem menschlichen Element Griechischen Heldenlebens so verdämpft und niedergehalten, dafs es grofser Aufmerksamkeit bedarf, um den Lichtstrahl und, so zu sagen, den Faden alter Sonnenreligion, der durch das Ganze hindurchzieht, zu entdecken und nachzuweisen. Hingegen der Bacchische Mythus, auch in seiner menschlichsten Natur, entziehet sich seinem morgenländischen Vaterlande nicht. Allenthalben strahlt er die Gluth einer anderen Sonne zurück, und duftet nach der Würze ferner, fremder Zonen. Selbst jene leichtfertigsten Aöden, die um der Herren Tisch herumtretend durch immer neue Lieder gefallen, müssen von der Wiege des Dionysus an seltsamer, wunderbarer Ereignisse gedenken. Homerus, sonst so unbekümmert um den Vollgehalt des alten religiösen Glaubens fremder Völker, weifs gleichwohl von einem rasenden Dionysus, der sich wunderbar im Abgrunde des Meeres rettet, und von einem schweren Gericht, das über den Verächter des orgiastischen Gottes hereinbricht. Das Alles macht den Glauben des Volkes nicht irre. Dieses folgt dem unwillkührlichen Zuge der Phantasie, deren Gebilde um so mehr Reiz behalten, je weniger sie durch Raisonnement gestört werden. Je

3) Vergl. Eustathius zur Odyss. I. p. 7 Basil. „Ἡρακλῆς οὖν καὶ Διόνυσος κατὰ τὴν ἱστορίδα μακρὰς ἀποδημίας ποιησάμενοι, μεγάλοι ἔδοξαν.“ — Sonst besiegt Bacchus den Hercules; wenigstens sehen wir ihn so auf einer goldenen Patera bei Millin Monumens inedits nr. XXI.

seltsamer, geheimnifsvoller und menschlicher zugleich, desto willkommener dem inconsequenten Glauben der Menschen. Auch darum schon mufste jener seltsame Enkel des Cadmus ein Liebling des Griechischen Volkes werden; auch darum hingen ihm die Frauen an, und erschöpften sich in Gebräuchen des neuen Dienstes. In diesem helldunkelen Glauben sangen die Weiber von Elis das alte Festlied: «Komm Heros Dionysus in den heiligen Tempel am Meere; mit den guten Gaben komm in den Tempel eilig mit dem Stierfufs», und darauf den doppelten Anruf: «hehrer Stier, hehrer Stier» [4]. — Dieselben Eleer verehrten den Dionysus als S o n n e (Etymol. m. in Διόνυσος) [5]. Mithin hatten sie keinen Anstofs dabei, ein und dasselbe Wesen als H e r o s (als Halbgott) und als S o n n e n s t i e r zu verehren.

4) Plutarch. Quaest. Graec. XXXVI. p. 299. B. p. 225 Wyttenb. und de Isid. p. 364. F. p. 495 Wyttenb. Statt ἄλιον ἐς ναόν schlägt der gelehrte Visconti (Mus. Pio-Clement. T. V. p. 18. not. a.) vor Ἀλείων ἐς ν. Also statt Meertempel: E l e e r tempel. Scharfsinnig. Aber da die Leute zu Argos den S t i e r g o t t Dionysus (βουγενῆ) aus dem W a s s e r heraufrufen (Plutarch. de Isid. a. a. O.), so bleibe ich beim hergebrachten Texte.

5) Es verehren die Eleer, berichtet Pausanias (VI. 26. 1.), den Bacchus am meisten unter allen Göttern, und sie geben vor, er komme alljährig zu ihnen auf das Fest Thyia, welches acht Stadien weit von Elis gefeiert wird, wobei die Priester drei leere Kessel versiegelt in den Tempel bringen, welche dann den Tag darauf mit Wein angefüllt sind. Pausanias schliefst seine Erzählung davon mit dem Urtheil, man müsse dergleichen Dinge den Griechen glauben, allein aus demselben Grunde könnte man auch das für wahr halten, was die Aethiopier jenseits der Stadt Syene von dem Sonnentische sagten. — Die drei Kessel waren Symbole der drei Jahreszeiten ältesten Calenders; und so versteht sich die Füllung mit Wein von selber.

§. 2.

Dionysus von Theben.

So wenig konnte dieser Religionssprofs von der Art lassen und seine fremde Wurzel verleugnen, selbst im unschuldigsten und beschränktesten Volksdienst nicht. Auf diesen letzteren werfen wir zuvörderst einen Blick, und sehen nach, was Thebe von ihm zu melden hatte, wo dieses Wunderwesen ja von einem menschlichen Mädchen geboren seyn sollte. Dort reihet ihn die Genealogie von der mütterlichen Seite durch Cadmus an die alten Inachiden von Argos und an Poseidon an; andrerseits durch Harmonia an die alten Gottheiten von Samothrace, wie folgende Stammtafel zeigt, die wir der Deutlichkeit wegen voranstellen:

Agenor, der Inachide, Sohn des Neptunus und der Libya, in Phönicien (Apollod. II. 1.4. III. 1. 1.) — Telephassa

Cadmus in Theben (Apollod. III. 4. 1.) — Phönix — Cilix — Europa

Cadmus erzeugt mit — Harmonia Tochter des Mars und der Venus nach den meisten und ältesten Quellen; nur nach Einer Sage Tochter des Zeus und der Electra (Hygin. fab. 6. und daselbst Muncker und Staveren p. 28.)

Polydorus — Semele — Autonoe — Agave — Ino

Semele: Sie erzeugt mit Juppiter

Dionysus (Bacchus) (Apollodor. III. 4. 4.).

Aus diesem Geschlecht ward im Jahr 3170 der Juliani-

schen Periode, das ist im Jahr 1544 vor Christi Geburt [6]), der neue Halbgott Dionysus in der Böotischen Thebe geboren. Auch diese Hellenische Geschlechtstafel, so sehr sie dem Griechischen Vaterlande die Göttersöhne zueignet, weiset doch durch den Morgenländer Cadmus bedeutend genug nach dem Orient und namentlich nach Phönicien und Aegypten, durch Agenor aber nach Lybien, dem alten Heiligthum des Ammon, hin. Darüber geben bestimmte Sagen Kunde, die wir unten berühren werden. Vorerst dürfen wir nur auf die Art achten, wie der Göttersohn geboren wird, um schon in jedem Zuge beinahe des Ausländischen genug zu finden. Sonderbare Umstände bezeichnen seine Ankunft in die Welt auch nach der poetischen Sage [7]). Neben der Arglist der eifersüchtigen Here und dem Flammentode der bethörten Semele hören wir von der Feuergeburt und der seltsamen Rettung des Götterkindes, und von der wuchernden Fülle des rankenden Epheu, der den weichen Gott, damit er sich nicht verletze, in sein weiches Lager aufnimmt. Die Erziehungsgeschichte spielt in diesem symbolischen Sinne fort. Merken wir zuvor auf die Geburt selber.

§. 3.

Fortsetzung.

Er ist der Feuergeborne (πυριγενής) [8]). Er sollte nach einer Sage mit dem Blitze selber vom Himmel

6) Herodot. II. 145. und daselbst die Ausleger; vergl. Larcher Chronolog. p. 327.

7) Hauptstellen: Homeri Hymn. XXVI. 1 — 10. Euripidis Phoeniss. 651 sqq. Bacchae 89 sqq. 275 sqq. 519. Apollodor. III. 4. 3. Nonni Dionys. VIII. 1 sqq.

8) S. Moser zum Nonnus p. 216.

herabgekommen seyn, oder Semele hatte ihn doch unter dem leuchtenden Wetterstrahle zur Welt gebracht (Euripid. Bacch. 3.). Sein ältestes Bild war aus einem Pfahl oder, nach einer andern Sage, mit dem Blitz auf Cadmus Haus herabgefallen. Daraus schnitzte der Oheim Polydorus das erste Bild des Cadmeers Dionysus (Καδμεῖον; Pausan. Boeot. 12. 3.). Ein bedeutender Zug von ältester roher Vorstellung dieses neuen Halbgottes durch eine bloſse Herme, dergleichen die Sicilischen Landleute in ihren Weingärten lange Zeit beibehielten. Seines Ursprungs wegen heiſst er dann auch der Strahlgott (λαμπτήρ), und bei Dichtern wie auf Denkmalen erscheint er mit dem Blitz in der Hand (Dionysus p. 251 — 253.) [9]. Dem Schooſse der durch die Herrlichkeit des Donnergottes Zeus entseelten Semele [10] entsinkt der herrliche Sohn. Damit er nicht sterbe, entsprieſst im Moment den Säulen des königlichen Saales der schnell wachsende Epheu, und verbirgt den blühenden Knaben in seinem kühlenden Schatten [11]. Daher heiſst Dionysus der von der Säule Beschattete (περικιόνιος). Auch über diesen Namen ist des

9) Mit Bezug auf seine wunderbare Geburt hieſs er auch Βρόμιος; s. Moser zum Nonnus pag. 204. und dort besonders Eudocia in Violar. p. 87. und meine Meletemm. I. p. 20. Not. 15.

10) Wie Vieles wuſsten nicht schon die Griechen über ihren Namen Σεμέλη zu rathen und zu deuteln (s. Moser zum Nonnus p. 188 f.). Hiermit verbinde man noch die Deutung dieses Namens, welche Sickler aus dem Ebräischen versucht hat, im Cadmus p. C und CI. Ihm ist Semele: שְׁמָאֵלָה (Schemelah) d. i. die Hochverehrende oder die des Herrn Namen Anbetende.

11) Mnaseas von Patara in den Europäischen Geschichten beim Scholiasten des Euripid. Phoeniss. 651.

Rathens Viel gewesen [12]). Wir können uns aber um so mehr auf das Zeugnifs des Mnaseas verlassen, je bedeutsamer dieser selbige Zug schon in des Osiris Geschichte hervorgehoben wird: Der Sarg, der dessen Leichnam verschlofs, blieb am Seegestade in einer Ericastaude (Erica cinerea, scoporia Linn.) hängen, die ihn schnell ganz umwuchs; und als der Byblische König Malcander aus der Staude wegen ihrer wunderbaren Gröfse eine Säule in seinem Pallaste verfertigen läfst, kann die trauernde Isis diese Säule nicht verlassen (s. I. Th. p. 261.). Das war ein bedeutender Zug eines alten ἱερὸς λόγος. Daher auch die Orphiker gerade den Säulengott Bacchus besangen [13]).

Aber auch der Epheu, dieses beständigste Attribut des Dionysus, ist des Osiris Pflanze. So nannten sie die Aegyptier (Plutarch. de Isid. p. 365. E. p. 498 Wytt.) und die Koptische Sprache bestätigt dieses Zeugnifs [14]).

12) S. C. G. Schwarz Miscellan. politior. humanit. pag. 67. und Valckenaer zu Eurip. Phoeniss. 654.

13) Zu dem, was ich schon oben (I. Th. pag. 261. pag. 782.) über diesen Bacchus περικιόνιος bemerkt, füge ich jezt noch Folgendes hinzu: Clemens Alexandr. Stromat. I. p. 418. Harpocrat. s. v. Ἀγυιεύς. Pausan. Boeot. 12. §. 3. p. 38 Fac. Euripp. Fragmm. p. 426 ed. Beck. Spencer de Legg. Hebr. ritual. p. 664 — 667. Jablonski de Rempha (Opuscull. II. pag. 71 sqq.). Schleusneri Lex. N. F. in Ῥεμφάν T. II. p. 816. Endlich ist auch die Stelle vom Ehebette des Ulysses in der Odyssee XXIII. 188 sqq. zu beachten.

14) S. Salmasii Epist. ad Golium pag. 167. Auch Silvestre de Sacy in den Noten zu Saintecroix Recherches sur les mystères du Pagan. II. Th. pag. 51. bemerkt, dafs dieses Wort in der Koptischen Sprache sich finde, und es sey ohne Zweifel, dafs das Aegyptische Chenosiris, wie Plutarchus angiebt, die Bedeutung habe: Pflanze des Osiris. Er verweist dabei auf Jablonski Opuscc. I. p. 400. und Ignat. Rossi Etymol. Aegypt. p. 244.

Es ist bereits oben (II. Th. p. 359 ff.) bemerkt worden, wie sehr sich der Mythus in der reichsten Fülle von Pflanzen gefällt, um seinen Cadmilus oder Cadmeischen Dionysus damit auszuschmücken.* Manche Züge dieser Art geben wieder zu neuen Mythen Anlafs, wie z. B. der von der Nymphe Psalacantha ist. Sie hatte dem Bacchus zur Erwerbung der Ariadne hülfreich beigestanden, und ward von ihm in die Pflanze des Namens verwandelt, die mit wundersamen Kräften ausgestattet ist [15]. Man würde nicht fertig werden, wenn man Alles berühren wollte, was die reiche Griechenphantasie in diesem Kreise erschaffen hatte [16]. Der Epheu, wie bemerkt, war und blieb des Pflanzengottes, so wie seiner Begleiter, kenntlichstes und ständiges Abzeichen. Wo Epheu und ähnliche Pflanzen, wie die Windenart σμίλαξ (Schweighäus. ad Athen. V. p. 101.), in besonderer Fülle wucherten, da war der Fufstritt des Gottes gewesen, bis nach Indien hin, wo der Scheitel des hei-

15) Hephaestion p. 322 sq. Gal., vgl. Hesych. s. v. ibiq. Albert. So hiefs, wie Plutarchus (Symposiacc. III. 1. p. 647. A. p. 631 Wyttenb.) bemerkt, Dionysus der Arzt (ἰατρός), nicht blos weil er den Wein, das kräftigste und angenehmste Heilmittel, erfunden, sondern auch weil er den Epheu gelehret in Ehren zu halten, und damit die Bacchanten bekränzt; denn dann schadet ihnen der Wein weniger, weil der Epheu durch seine Kühle das Feuer der Trunkenheit auslöscht.

16) Ueber die verschiedenen aus dem Pflanzenreiche dem Bacchus (der daher auch den Namen δενδρίτης und andere ähnliche hatte) geweiheten Gegenstände hat C. G. Schwarz a. a. O. p. 69 ff. gehandelt. Aufser der Weinrebe und dem Epheu rechnet er auch die Fichte (πίθυν) hierher (s. oben II. Th. p. 360.). Hierher gehört auch der Name des Bacchus: Εὐανθής d. i. floridus, bei Athenäus XI. p. 465. A, wenn anders die Lesart richtig ist; s. Moser zum Nonnus p. 207.

ligen Berges Meros mit den Ranken des Epheu umkränzt seyn sollte (Arriani Indic. hist. cap. 5.).

Der Epheu war der wesentlichste Schmuck des Thyrsus (ὁ θύρσος) [17]. Letzterer heifst selbst der Bacchische Zweig (Eurip. Bacch. 308.). Ursprünglich war es ein Rebschofs mit Epheuzweigen umwunden. Es ist aber bekannt, wie es oft auch in der Bedeutung von Waffe gebraucht wird, dessen sich die Bacchanten bedienten, indem die Spitze des Spiefses im Epheu verborgen war. Auch wird der Thyrsus unter den Bacchischen Attributen mit dem sonst davon zu unterscheidenden Stabe Narthex (νάρθηξ) synonym gebraucht, und es ist wohl auch von Fackeln [18] die Rede, die damit verbunden waren (s. Schneiders Gr. Wörterb. I. Th. p. 649 dritt. Ausg.). Wie wesentlich der Thyrsus war, beweiset unter Anderm der ins Sprichwort übergegangene Orphische Vers: «der Thyrsusträger sind wohl Viele, der Bacchanten aber Wenige», womit man die geringe Zahl der Auserwählten und Geweiheten zu bezeichnen pflegte (Wyttenbach zu Plato's Phädo p. 173.).

Mit dem Epheu war auch die Trompete umwunden, durch deren Schall die alten Argiver den Stiergebornen Dionysus feierlich aus dem Wasser heraufriefen (Plutarch. de Isid. p. 364. F. p. 495 Wyttenb.). Das waren ja die Leute, die in ihrem alten Königshause das Stiersymbol so zu sagen als erblich kannten; und der Thebaner Dionysus war ja von der Mutter her selbst aus diesem

17) S. C. G. Schwarz a. a. O. pag. 99. 100. und über die zwei Arten des Bacchischen Thyrsus Barkeri Epist. ad Schaeferum, in the classical Journal Vol. XII. p. 406 sqq. und daselbst die Stellen der Alten nebst den Erläuterungen des Salmasius. Vergl. Moser zum Nonnus IX. 122. pag. 227 sqq.

18) S. Suidas s. v. Θύρσος.

Inachidengeschlechte. Aus der Tiefe der Gewässer, woraus alle Dinge geboren sind, stieg auch jährlich der Aequinoctialstier herauf, und mit ihm das neue Sonnenjahr und der neue Jahressegen. Darum wandelt auch Io als die Inachische Kuh an den sieben Mündungen des Nilus (Moschi Idyll. II. 51.), dort wo die sieben Jahresküh im Traume des Pharao so glücklich vom Ebräer Joseph errathen werden. Auch die ältesten Könige, die ersten Stifter der Jahresfeste und der Jahresordnung, müssen nun den Stier in ihrem Hause haben, und am hohen Jahresfeste zu Argos darf die Priesterin nicht anders als mit Kühen zum Tempel der alten Himmelskönigin hinauffahren [19]). Die Hirten der Völker hatten das heilige Hornvieh unter ihren Abzeichen, und führten auch in jener Eigenschaft das Jahreshorn als ein Horn des Heils [20]). Hörner waren die ältesten Becher; und in Bechern trank man sich die guten Wünsche zum neuen Jahre zu [21]). Gleichwie nun der Argiver den Stiergott Dionysus durch die mit Epheu bekränzten Trompeten aus der Tiefe herauf rief, so war in der Thebanischen Cadmeerburg mit dem strahlenden Feuer-

19) S. oben II. Th. p. 576.

20) Vergl. Nonnus Dionys. XIV. 240. wo das κέρας βεβυσμένον vorkommt, das Beger (Thes. Brandenb. I. p. 14.) cornu temperatum übersetzt. Spanheim (de Us. ac Praest. etc. I. p. 394.) hat dafür βεβρισμένον, das er durch venustum übersetzt. — An die verschiedenen Beinamen des Gottes in dieser Beziehung, als: κερασφόρος, ταυροκέρος, ταυρομέτωπος, χρυσοκέρος, hat schon C. G. Schwarz Miscellan. polit. human. p. 72. erinnert, vergl. mit Sickler im Kadmus p. CVI sq. Ueber ταυρομέτωπος insbesondere vergl. meinen Dionysus I. p. 283.

21) S. oben I. p. 378. 671. II. p. 974. vergl. Homer. Briefe p. 135. 137. und Dionysus p. 279.

gott Bacchus ein neues Horn des Heils, ein neuer Jahresordner und ein neues hallendes Freudenjahr glücklich geboren. Mit dem Frühlingsstier, mit dem Frühlingsregen und im befruchtenden und zündenden Blitze war die Jungfrau Semela, Thyone (Θυώνη), die Erde [22], entbunden, und das herrliche Kind strahlte seinen Segen über Stadt und Land umher. Es war dies das Stierland, wo dem Orakel zufolge der ermüdete Stier durch sein Niederfallen (ὄκλασις) dem irrenden Cadmus den Ort bezeichnet hatte, der seine neue Heimath werden sollte [23]. Nun, im warmen Hauche des neuen Frühjahrs und im Vorgefühle des kommenden Jahressegens, überliefs sich das Cadmeervolk dem festlichen Jubel. Nun schallten die Waldungen des Cithäron von den Liedern der Bacchanten, worin man den Befreier besang, der die Fesseln der Erde gelöset und Alles neu hatte aufgethan. Das war der Lysius (λύσιος), wie Dionysus namentlich zu Thebe hiefs (Pausan. Corinth. 7. §. 6.) [24]. Nun war der Stier erschienen, wie man im Festliede um Dionysus Erscheinung flehete (φάνηθι ταῦρος, Euripid. Bacch. 1015.), und nun konnte der Thebanische Priester Phanes (Φάνης, Pausan. a. a. O.) den andern Stämmen den neugebornen Gott verkündigen. Nun war das Jahr

22) So deuteten Einige; s. Diodor. Sic. III. 61. vergl. Moser zum Nonnus VIII. 355 und 409. p. 186 sqq.

23) Euripid. Phoeniss. 641. Pausan. Boeot. XII. §. 1. nebst Nonnus IV. 293 seqq. und Schol. ad Aristophan. Ran. 1225.

24) Aehnliche Beziehungen mögen bei dem Bacchus Σαώτης, d. i. der Gesundmachende, statt gefunden haben. Unter diesem Namen nämlich, den der Gott zufolge eines Orakelspruchs erhalten haben sollte, hatte er bei den Trözeniern einen Tempel; s. Pausan. Corinth. cap. 31. §. 8.

geordnet, und im Stierzeichen des Frühlings beging man den neuen Jahreslauf. Aber auch längere Perioden wurden bestimmt. Wir erinnern uns der zweimal sieben Kühe als Zeichen der sieben mageren und fetten Jahre. So hatte auch der alte Thebaner einen dreijährigen Jahreskreis und mithin drei Hörner als bedeutendes Zeichen des gröfseren Festes, vermuthlich mit Beziehung auf den Weinbau, vielleicht auch auf siderische Verhältnisse. Genug, das dortige Volk beging seine Trieterica [25]) besonders feierlich. Davon sind die alten Dichter voll, und auch in alten Bildwerken haben sich vielleicht bestimmte Anspielungen darauf erhalten. Wenigstens verdient die scharfsinnige Erklärung des gelehrten Zoëga Auszeichnung, der in einem alten Relief (Bassiril. nr. 82.) neben einer orgiastischen Mänade auf die seltsame Erscheinung von drei Hörnern auf dem Kopfe eines tanzenden Satyrs aufmerksam machte, und darin, so wie auch wohl in den drei Kreisen des Stabes, welchen er führet, ein Sinnbild der Trieterica erkannte.

Wir blicken auf die poetische Geburtsgeschichte des Halbgottes zurück. Zeus der Vater nimmt das unreife sechsmonatliche Kind von der entseelten Mutter, und nähet es, um die zarte Frucht zu zeitigen, in seine Hüfte ein, woraus er es zu gehöriger Zeit zurückholt und dem Hermes übergiebt [26]), der es zur Muhme Ino und ihrem

25) Die Stiftung der Trieteriden schreibt Cicero de N. D. III. 23. dem fünften Bacchus, dem Sohne des Nysus und der Thyone, zu. Davies zu der angef. Stelle p. 621 uns. Ausg. giebt die Hauptstellen über dieses Bacchische Fest.

26) Mehrere Bildwerke, die sich auf die Geburtsscene des Bacchus aus Zeus beziehen, hat Welcker in der Zeitschrift für alte Kunst I. 3, p. 519. bemerkt, so z. B. eines, wo Zeus in einer Weiberhaube unter den Händen der

Gemahl Athamas trägt, um seine Erziehung zu besorgen [27]). Auch hier wieder verschiedene Sagen, sowohl in Betreff der Monate des Embryo, als auch in der Art seiner Rettung. Nach Meleager (Carm. CXI.) wurde Bacchus gar nicht in Juppiters Hüfte verborgen, sondern aus der glühenden Asche sofort vom Hermes zu den Nymphen hingetragen. Der herrschende Mythus erzeugte viele poetische Epitheta, die dem Wunderkinde beigelegt worden, wie μηροῤῥαφής, εἰραφιώτης [28]), διμήτωρ [29]) und mehrere andere. Den Schlüssel der Dich-

Wehemütter schrie, und ein anderes noch jezt erhaltenes, wo er auf einem Kindbetthügel liegt und das feuergeborne Kindlein dabei.

27) Apollodor. III. 4. 3. und daselbst Heyne. Wenn Ino, die Amme des Bacchuskindes, das Wasser bedeutet, worauf doch etymologische Spuren hinweisen, so hat dies den natürlichen Sinn, daſs aus dem feuchten Boden der Weinstock seine Nahrung zieht; s. meine Homer. Briefe p. 213. Not. und p. 214. Ueberhaupt alle Nymphen, bemerkt Zoëga (s. dessen Abhandll. herausgeg. von Welcker pag. 5. Not. 11.), nicht blos Nysa und Leucothea, werden als Vorsteherinnen des feuchten Elements, des Pflanzenlebens und der Thiererzeugung, als Ammen und Erzieherinnen des Bacchus betrachtet, und heiſsen bei den Orphikern Βάκχοιο τροφοί u. s. w. S. Hymn. Orph. L. 3. 15. Porphyr. de antr. Nymph. p. CXVI. CXVII.

28) S. Etymol. magn. s. v. Orphic. Hymn. XLVIII. (47.) 2, welcher, nebst XXX. (29.) und XLIV. (43.) LII. (51.), überhaupt für diese Beiwörter zu vergleichen ist. Vergl. auch Moser zum Nonnus IX. 3. p. 190 sq.

29) Die verschiedenen Erklärungen des Namens διμήτωρ giebt Moser zum Nonnus IX. 10. pag. 105. hauptsächlich nach Diodorus Sic. IV. 4. und III. 61. Er heiſst so, weil er von Einem Vater und zwei Müttern, der Semele und Proserpina, geboren ist, oder weil das Setzen der Pflanze in die Erde und ihr Wachsen als die erste Geburt, das

tung hat man bald in der Anspielung auf den Indischen Berg Meros (Μηρός), bald in der orientalischen Bildersprache und namentlich in dem auch biblischen Ausdruck gesucht, wonach der Sohn «aus des Vaters Lenden» entsprungen ist [30]). Auch die Kunst hat diesen bedeutsamen Mythus nicht verschmäht, doch nur in so weit als sie sich an die mysteriösen Vorstellungen etwas enger anschloſs. Hierher gehört die Opferschaale (patera) im Cabinet des Cardinal Borgia mit der Vorstellung von Bacchus Geburt [31]). Hermes aber, als Ueberbringer des Bacchuskindes, war schon im Alterthum ein beliebtes Sujet gewesen [32]). Wir lesen von einem Werke des

Fruchttragen und Reifen aber als die zweite angesehen wird, so daſs die eine Geburt des Gottes die aus der Erde, die andere die aus der Rebe ist.

30) S. J. Clericus zu Lucian. Deorr. Diall. IX. 1. T. I. p. 228 ed. Hemsterh. T. II. p. 276 ed. Bip.

31) Lanzi Saggio della L. Etr. T. II. p. 195. vergl. Zoëga zu den Bassiril. I. p. 20.

32) Pausanias (Lacon. 18. §. 7.) erwähnt eines Bildwerkes, das den Hermes vorstellte, wie er den Dionysus und Herakles, und zwar jenen noch als ein Kind (παῖδα ὄντα ἔτι), in den Himmel brachte. Einen Hermes, der das Bacchuskindlein überbringt, hat Welcker in der Zeitschrift u. s. w. I. 3. auf der Tafel VI. 25. (dazu p. 515 ff.) nach Zoëga's Bassiril. di Roma Tav. 3. gegeben, obwohl er der Annahme des Zoëga, daſs Hermes hier den Knaben Bacchus in den Himmel trage, nicht beizupflichten scheint. Auch erscheine Hermes oft nicht als Ueberbringer, sondern vielmehr als Wärter des Knaben (pag. 517. 518.). So z. B. auf einem Vasengemälde (bei Welcker a. a. O. Taf. VI. 26.), wo die Nymphe das Kind auf dem Schooſse hält, und Hermes, der vor ihr steht, nicht gerade nothwendig als Ueberbringer des Kindes erscheint. Auf der Tafel VI. 27. ebendaselbst, nach einem geschnittenen

Cephisodotus dieser Art und von mehreren andern. Davon mögen einige auf uns gekommene Bildwerke zum Theil Nachahmungen seyn. Ein Relief mit dieser Vorstellung in der Villa Albani hat Zoëga (Bassiril. I. 3.) erläutert. Hierher gehört auch das schöne Relief auf einem Krater, als Taufgefäfs von Gaeta bekannt, jezt im Museum zu Neapel befindlich, welches Welcker in der Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst I. 3. p. 500 ff. ausführlich erläutert hat. In der Mitte desselben (s. dort die Tafel V. nr. 23. VI. nr. 24.) sieht man den Hermes, wie er das in Windeln gehüllte, aber mit Epheu schon bekränzte und mit dem Bacchischen Diadem um die Schläfe versehene Kindlein, dessen Sitz und Haltung etwas Hohes und Gebieterisches anzudeuten scheinen, der auf einem Felsen sitzenden Amme übergiebt. Ueber beide Arme hat sie ein Rehfell ausgebreitet, um darauf das Bacchuskind aufzunehmen. Welcker erkennt in ihr nicht sowohl die Ino, als die Nymphe Nysa. Hinter dieser Nymphe steht der alte Silenus, bereit den Zögling aus den Händen der Amme zu empfangen. Auf ihn folgt eine wirkliche Nymphe oder Bacchantin, aber von gesetztem Wesen, Mystis, die Erzieherin des Bacchus, welche ihn in der mystischen Kunst, in den nächtlichen Orgien und in der Weihe unterweiset. Die dritte weibliche Person, deren rechte Hand an einen kahlen Stamm gelehnt ist, erklärt Welcker aus verschiedenen Umständen für die Nymphe des

Steine des Hrn. Horn, hält Hermes sitzend das Kind dem Zeus vor, als ob einer Mutter das Neugeborne zuerst gezeigt würde; wenn es nicht vielmehr ist, wie Hermes das halb gezeitigte Kind ihm bringt, um es zu sich zu nehmen (s. Welcker p. 518.). Auf einer Münze von Laodicea trägt Zeus das Kind, das er geboren, selber auf dem Arme (s. ebendas.).

Staatliche Bibliothek Bamberg

Herbstes, Opora. Diesen drei Personen auf der einen Seite, Silen, Mystis und Opora, welche den geistigen und leiblichen Segen des Neugebornen bedeuten, ist gegenüber auf der andern Seite in drei andern Personen die Bacchische Schwärmerei und Ausgelassenheit angedeutet. Hinter Hermes nämlich erblicken wir zwei Satyrn in festlichem Taumel, und in deren Mitte eine Mänade mit dem Tambourin. Vorstellungen, die sich, wie Welcker a. a. O. pag. 513. nachweist, auch auf andern Bildwerken finden.

Die Erziehung (education) des Bacchus ist bekanntlich Gegenstand vieler alten Kunstwerke und auf sehr verschiedene Weise behandelt, worüber wir uns hier nicht verbreiten können. Unter den Reliefs gehört hierher das in der Villa Albani (bei Zoëga nr. 73.); auch zieht man hierher das in jedem Betracht merkwürdige Bildwerk in derselben Sammlung, das Winckelmann in den Monumenti (nr. 56.) gab, und seitdem von Zoëga (Bassir. nr. 41.) und ganz neuerlich von den Herausgebern der Winckelmannischen Schriften (B. III. Tab. 3. B.) genauer mitgetheilt worden ist. Zoëga stimmt Winckelmanns Urtheil darin bei, dafs dieses Werk alle andere Basreliefs in Rom an Alter übertreffe, will aber nur eine häusliche Scene darin sehen: eine sitzende Frau mit ihrem Kinde und mit ihren Mägden; dahingegen Winckelmann bestimmt die Ino mit dem jungen Bacchus und mit den Nymphen sieht [33]. Im letzteren Falle müfste

33) Der Winckelmannschen Erklärung pflichtet auch Welcker bei (Zeitschrift u. s. w. I. 3. p. 507.), obgleich mit Verwerfung seines Grundes, und ohne zu bestimmen, ob hier Leucothea oder eigentlich Ino ausgedrückt sey. Das Kind, bemerkt er, sehe eher wie ein Mädchen aus, was sich daraus erklären liefse, dafs Ino den Dionysus wie ein Mädchen erziehen sollte (Apollodor. III. 4. 3.),

man eine Abweichung des Künstlers von der gewöhnlichen Sage annehmen, nach der die Nymphen den Bacchus erst erhielten, nachdem Ino und Athamas rasend geworden, und jene als Leucothea mit ihrem Sohne Melikertes, als Palämon, vergöttert worden war. Jezt erst entzog Zeus seinen Sohn der drohenden Gefahr, verwandelte ihn in einen Ziegenbock, und Hermes mufste ihn nach Nysa zu den Nymphen tragen (Apollodor. III. 4. 3.) [34]). Allein bei der bemerkten grofsen Abweichung der Mythen, auch in diesem Stück, könnte dieser Umstand, wenn nicht andere Gründe eintreten, keine Schwierigkeit machen. Welchen reichen Stoff lieferte nicht auch die Geschichte dieser Ino - Leucothea den zahlreichen Dichtern, von der ersten Erwähnung bei Homerus an (Odyss. V. 333.) bis zum Nonnus herab (IX. 54.)! Nach Nysa in Asien läfst der obige Mythus bei Apollodorus (a. a. O.) den Dionysus hintragen. Wo suchte und fand der Grieche nicht seine heilige Nysa? in Thracien, in Carien [35]), in Aegypten, in Arabien, in Aethiopien

wenn man diesen Zug (zur Andeutung des Mannweiblichen) für so alt zu halten wage.

34) So findet sich in England in dem Hause Townley eine Statue des Bacchusknaben, welcher mit einem Ziegenfelle bekleidet ist, und in der Rechten eine Traube, in der Linken eine Patera hält; s. Goede England, Wales, Irland und Schottland IV. Th. p. 49. 50. Derselbe erwähnt im V. Th. pag. 149. noch einer anderen trefflichen Statue eines Bacchusknaben, der in der rechten Hand einen Becher hält. Sie befindet sich gleichfalls in England, auf dem Landsitz der Familie Pembrock, Wiltonhouse genannt.

35) Eine schöne Münze der Stadt Nysa in Carien zeigt auf der einen Seite das mit einem Lorbeerkranz umwundene Haupt des Kaiser Maximinus, auf der andern das Bacchuskind, sitzend auf einem Füllhorn, das mit Wein-

und in Indien. Auch Lydien hatte vermuthlich seine Nysa, woher Euripides in den Bacchantinnen den Dionysus nach Thebe kommen läſst (Heyne zum Apollodor. a. a. O.). Darauf werden wir unten zurückkommen müssen. Hier erinnern wir nur an den bedeutenden Zug des Volksmythus, daſs Bacchus als Ziegenbock [36]) dorthin getragen war, worin wohl Niemand einen ähnlichen Sinn verkennen wird, wie der im Vorhergehenden bei dem Stier nachgewiesene, nämlich einen agrarischen sowohl als einen astronomischen.

Zu den Nymphen wurde er hingetragen, die nachgehends, fährt Apollodorus fort, als Hyaden von Zeus unter die Sterne versetzt wurden. Schon der sechs und zwanzigste Homerische Hymnus kennt (Vers 3 f.) die Nymphen als Erzieherinnen des Dionysus, und so singen

trauben angefüllt ist, und ihm zur Wiege zu dienen scheint; s. Millingen Recueil d. medaill. Grecq. inedit. p. 66. nebst tab. III. nr. 24.

36) Vergl. Nonnus XIV. 154 sqq. und Moser zu demselben IX. 28. p. 222. Bekannt ist, daſs der Bock, als Feind der Reben, dem Bacchus geopfert wurde (C. G. Schwarz Miscellan. polit. human. p. 75.). So war in Böotien bei Thebe ein Tempel des Dionysus Aegobolus (Αἰγοβόλου d. i. des die Ziegen werfenden). Die, welche dem Gotte opferten, erzählt Pausanias IX. 8. §. 1, wurden einst durch den Trunk so wild und toll, daſs sie sogar den Priester des Gottes umbrachten. Alsbald aber wurden sie dafür mit einer ansteckenden Seuche heimgesucht. Da befahl ihnen das Delphische Orakel, dem Bacchus einen schönen Knaben zu opfern. Wenige Jahre darauf aber sollte der Gott für den Knaben eine Ziege zum Opfer angenommen haben. — Daher will auch Kuhn in der angef. Stelle des Pausanias statt Αἰγοβόλου lesen: Αἰγοβόρου, d. i. des Ziegenfressers, zumal da auch ebendas. III. 15. §. 7. eine Ἥρη αἰγοφάγος, eine Ziegen fressende Here, vorkomme.

grofsentheils die Dichter fort, bis auf Nonnus, der bestimmt Flufsnymphen nennt [37]). Die Hyaden waren von sehr alten Schriftstellern und Dichtern schon in gleicher Eigenschaft gekannt. Auch den Plejaden legte man im Alterthume dasselbe Erziehungsgeschäft bei. Der alte Logograph Pherecydes nannte die Hyaden Dodonäische Nymphen, und verknüpfte also ihren Mythus mit der Religion des Pelasgischen Zeus zu Dodona, und mithin mit einem der ersten Sitze der Griechischen Menschheit, mit dem fabelhaften Flufs Achelous, der als ein Urbild der nährenden Feuchtigkeit bekanntlich so oft vorkommt. Aber auch ohne diesen Nebenzug ist in dem Mythus von den Hyaden und Plejaden der Satz nicht zu verkennen, dafs Dionysus der Herr der feuchten Natur sey, d. h. der Geber befruchtender Regengüsse und Flüsse. Hatte doch sogar daher eine der unzähligen Etymologien des Namens Dionysus ihren Ursprung: Er habe, sagte Aristodemus (beim Etymolog. magn. in Διόνυσος), von Zeus (Διὸς) und von den Wassergüssen (ὑετοῖς) seinen Namen. Auch hier bewährt sich wieder der so oft bemerkte Satz, dafs eine an sich falsche Etymologie einen Theil der Wahrheit, nur von einer andern Seite, zeigt. Die Hyaden sind bekanntlich jene Sterne, welche durch ihre Gruppirung die Stirne des Stieres bilden, so wie die Plejaden an der Schulter desselben Sternbildes stehen. Den Alten war der Frühlings - Auf- und Untergang dieser Sterne, so wie der des Herbstes, ein Hauptaugenmerk bei Beobachtung der Witterung. Die Hyaden, sagte der Landmann und Schiffer, bringen durch ihren Auf- und Untergang Sturm und Regen (Tiro beim Gellius N. A. XIII. 9.).

37) IX. 28. und dort Moser p. 221 — 223. vergl. Burmann zu Ovids Metamorph. III. 314.

Also auch hier wieder der Aequinoctialstier als der Vermittler der nassen und trockenen Jahreszeit und als der Geber der befruchtenden Feuchtigkeit und Wärme (s. Dionysus pag. 251. 272 sqq.). Wie er zu Argos aus dem Wasser heraufgerufen ward, hörten wir oben. Laconien hatte einen andern sinnvollen Mythus aufbehalten. Dort zeigten die Bewohner von Brasiä eine Höhle, und nannten das umliegende Feld den Garten des Dionysus. Es hatte nämlich Cadmus seine Tochter Semele, so wie sie den Sohn zur Welt gebracht, in einen Kasten gesteckt, welchen die Wellen des Meeres sofort nach Brasiä in Laconien hinübertrugen, und von dem Antreiben des Kastens hatte diese Stadt ihren Namen. Dorthin war auch Ino gekommen, und dort hatte sie in jener Höhle den Dionysus erzogen [38]). Eine charakteristische Sage. Den allgemeinen Zug, daſs im Vaterlande ihres Ursprungs auch Dionysus heimisch sey, hat sie mit vielen

38) Pausan. Lacon. 24. §. 3. Was den Cultus dieses Lacedämonischen Bacchus betrifft, so meldet Pausanias III. 20. §. 4. von einem Tempel desselben und einer Bildsäule unter freiem Himmel zu Bryseä, in der Nähe des Taygetus; die Bildsäule im Tempel selber aber bekämen nur Weiber zu sehen, welche auch allein die Opfer insgeheim brächten (τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀποῤῥήτῳ). Demselben Gotte war ein Berg Namens Lasyrium, über Migenium, geheiligt, wo man beim Anfange des Frühlings ein Fest feierte. Auſser Anderm, was sie von den Cärimonien sagten, gaben sie auch vor, daſs sie eine reife Traube hier fänden; s. Pausan. III. 22. 2. Zu Amyclä waren an dem Altar, auſser andern Gottheiten, abgebildet Juppiter und Mercurius, in Unterredung mit einander begriffen; in ihrer Nähe aber stand Bacchus mit der Semele, und neben dieser die Ino; s. Pausan. III. 19. 4. In Laconien war es auch, wo man den Bacchus Colonatas (von Κολώνη, einem Hügel) verehrte. An den Tempel desselben stieſs ein heiliger Platz des Heroen,

andern gemein, die die Geburtsstätte oder doch die Erziehungshöhle dieses Gottes immer in die Heimath verlegen. Daher die vielen Geburtsörter des Dionysus, wovon schon der Homeride zu sagen weiſs (Hymnus V. bei Hermann), und die mit jedem neuen Nationalliede immer mehr vervielfältigt wurden (Nonnus IX. 11. und daselbst Moser). Bemerkenswerther ist der aus dem Meere gekommene Gott, und der im Kasten verschlossene Gott. Es ist nicht meine Absicht, über die hieraus hergeleiteten Parallelen, die ihn bald mit dem Erzvater Noah bald mit Moses identificiren [39]), für oder wider zu sprechen. Ich weise nur auf die Aehnlichkeit mit dem im Kasten verschlossenen Osiris vorläufig deswegen hin, weil im Verfolg der Einfluſs Aegyptischer Sage auf den Dionysusmythus doch bemerkt werden muſs.

Auch die Horen waren Pflegerinnen des jungen Bacchus [40]). Beim Nonnus (IX. 11 sq.) kränzen sie ihn mit Epheu, und schon Dinarchus und Callimachus kannten die Horen in dieser Eigenschaft. Daher sie auch Dionysiaden heiſsen, und daher des Bacchus Altar in einer Capelle der Horen, welchen, nach Philochorus, schon Amphictyon gegründet haben sollte (s. Dionysus p. 273.). Der Sinn auch dieser Dichtung liegt ziemlich

welcher dem Bacchus den Weg nach Sparta gezeigt hatte. Die Dionysiaden und die Leucippiden opferten diesem Heros eher, als dem Gotte selbst. So erzählt derselbe Pausanias III. 13. 5.

39) S. die Nachweisungen hierüber bei C. G. Schwarz a. a. O. pag. 64.

40) Vergl. Visconti zum Museo Pio Clement. IV. p. 100 sq. Sogar die Parzen bekränzen den eben gebornen Bacchus mit Schlangen; s. Muret. in Catull. p. 106.

nahe [41]). Was kann dem Frühlingsgotte Bacchus und dem Jahresordner verwandter seyn, als die Beschliefserinnen des Olympus? Und wie man sich auch mit sehr verschiedenen Nebenbestimmungen die Horen denken mochte — Bestimmungen, welche freilich Nonnus und seine späten Zeitgenossen etwas anders nahmen, als die älteren Poeten — immer bleibt die Grundidee: Dionysus ist zwar zunächst Aequinoctialstier, aber bei der grofsen calendarischen Wichtigkeit der Nachtgleichen ist er auch der Gott in allen Himmelszeichen des Kreises. Er ist Anfänger des Jahres, aber auch Jahresstifter überhaupt, und darum sind die Göttinnen der Zeiten, die Horen, seine natürlichen Ammen. — Der göttliche Zögling theilt aber beider, seiner Muhme Ino und des Oheims Athamas, Schicksal.

§. 4.

Fortsetzung.

Dionysus, fährt die Volkssage von Thebe fort, hatte nicht sobald den Weinstock gefunden, als ihn Here [42]) rasend [43]) machte. In dieser Raserei durchirret er Aegypten, wo ihn der König Proteus aufnimmt, dann Syrien

41) Auch die Grazien werden mit Bacchus in Verbindung gebracht; vergl. z. B. Pausan. Boeot. 38. §. 1. Ὀρχομενίοις δὲ πεποίηται καὶ Διονύσου, τὸ δὲ ἀρχαιότατον Χαρίτων ἐστὶν ἱερόν. Darauf fährt er fort: τὰς μὲν δὴ πέτρας σέβουσί τε μάλιστα, καὶ τῷ Ἐτεοκλεῖ φασὶν αὐτὰς πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Vergl. ebendas. cap. 35.

42) Welcker (Zeitschrift u. s. w. I. 3. p. 518.) bemerkt, dafs in den Antiqu. of Wiltonhouse the third edit. pag. 33. ein erhobenes Werk genannt werde, wo Zeus den Dionysus an die Brust der Juno halte, misstrauisch auf sie.

43) Daher μαινόλης genannt; s. meine Meletemm. I. p. 22. Not. 19.

und Phrygien. Hier weihet ihn Rhea ein, und unterwiesen in den Geheimlehren gehet er nun nach Thracien, wo er den feindseligen König der Edoner Lycurgus hart bestraft. Nachdem er Thracien durchzogen, unternimmt er den Indischen Zug, und nachdem er auch Indien ganz durchwandert, kehrt er nach Theben zurück. Als er dort auf dem Cithäron die Orgien einrichtet, widersetzt sich Pentheus, des Cadmus Nachfolger im Thebanischen Königreiche. Als er auch diesen bestraft, darauf auch die widerspenstigen Weiber von Argos rasend gemacht, und das Abentheuer mit den Tyrrhenischen Schiffern bei der Ueberfahrt von Icaria nach Naxos bestanden hatte [44]), steigt er endlich zur Unterwelt hinab [45]), und

44) S. oben II. Th. p. 600 f. Ich habe dort schon bemerkt, wie der Delphin gleichfalls zu dem Bacchischen Thierkreise gehört; jezt bitte ich hierüber noch nachzulesen: J. Pierii Valeriani Hieroglyphica Lib. XXVII. cap. III. p. m. 327. In Naxos sollte auch nach einer Sage, die wir bei Eustathius zur Odyssee III. 91. p. 114 ed. Basil. lesen, Poseidon die Amphitrite beim Tanz (χορεύουσαν) geraubt haben.

45) Durch den Alcyonischen See sollte Bacchus in die Unterwelt hinabgestiegen seyn. Es war derselbe See, wie ihn Pausanias Corinth. cap. 37. beschreibt, zwar von geringem Umfang, jedoch unergründlich, und hatte die Eigenschaft, daſs er jeden, der es wagte hindurch zu schwimmen, in die Tiefe hinabzog. Hier wurden mysteriöse Gebräuche alle Jahre in einer Nacht dem Bacchus zu Ehren gefeiert. Auf dem Markte von Trözene, da, wo der Tempel der Artemis, der Erretterin (Σωτείρας) stand, sollte er die Semele dann aus der Unterwelt zurückgebracht haben, wie ebenfalls Pausanias a. a. O. cap. 31. §. 2. erzählt; eine auch in anderer Hinsicht bemerkenswerthe Stelle. — Ueber die Thyone haben schon Moser und Davies zu Cicero de N. D. III. 23. p. 619 uns. Ausg. die nöthigen Stellen der Alten bemerkt, bei denen sie nun öfters

holt seine Mutter Semele herauf, die sodann unter dem Namen Thyone (Θυώνη) [46]) mit ihm in den Himmel hinaufstieg (Apollodor. III. 5. 1 sqq. ibiq. Heyne).

Hier ist also das Böotische Thebe der Mittelpunkt, wovon Alles ausgeht, und wohin Alles zurückkehrt. Diese Mythenform hat unter allen die meiste Ausbreitung und Popularität erhalten. Der Halbgott von Theben ist der Dionysus der Dichter und Künstler geworden. Gewifs war Thebe auch einer der ältesten Hauptsitze dieser neuen Religion, und die Sage läfst sie von hier in andere Griechische Städte verpflanzen. Hiernach brachte Pegasus aus Eleutherä in Böotien den Dionysus zu den Athenern (Pausan. Attic. cap. 2. §. 4.) [47]). Woher, wird zwar hier nicht gesagt, aber der Geburtsort des Mannes läfst nicht zweifeln, dafs es von Thebe und aus dessen Umkreise her geschehen war. Dafür spricht auch die sehr bemerkenswerthe Nachricht von dem Bacchusdienste zu Sicyon. Dort kam man ohnweit des Theaters

identisch mit Semele genommen wird (z. B. Hesychius: Θυώνη ἡ Σεμέλη), die auch, wie Nonnus Dionys. I. 26, Dionysus einen Sohn der Thyone nennen. Bei Cicero ist dieser Dionysus, der Sohn des Nysus und der Thyone, der fünfte, der Stifter der Trieteriden.

46) Sickler im Kadmus pag. CI f. erklärt Thyone aus dem Ebräischen durch תוהונה (Thyonah) „d. i. die Staunende oder die Erstaunte, die vom Schrecken der Ueberraschung nach ihrer Auferweckung von den Todten und bei ihrer Aufnahme in den Olympos Bewegte. Sie war die Personification der grofsen und schönen Lehre der Unsterblichkeit, die durch die An- und Aufnahme der Religion des mächtigen Herrschers und Ordners der Welt allen Sterblichen werden soll.“

47) Zu Athen sollte der Ceramicus von dem Heros Ceramus, einem Sohne des Bacchus und der Ariadne, seinen Namen haben; s. Pausan. Attic. 3. zu Anfang.

zum Tempel des Dionysus, worin er eine Bildsäule aus Gold und Elfenbein hatte, umgeben von Marmorstatuen der Bacchantinnen. In diesen Tempel trug man jährlich einmal bei Nacht in feierlicher Procession, bei Fackelschein und unter Absingung von Liedern, noch andere Bildsäulen des Gottes, die in einer Sacristei verwahrt wurden. Voran ging die Bildsäule des Baccheus (Βακχεῖος). Diese hatte, sagte man, Androdamas, Sohn des Phlias (Bacchus leiblichen Sohnes von der Arathyräa und Gemahl der Tochter des Sicyon, Chthonophyle) gestiftet. Es folgte die andere, die den Namen Lysius führte, welche der Thebaner Phanes auf Befehl der Pythia aus Thebe gebracht hatte (Pausan. Corinth. cap. 7. §. 6. vergl. cap. 6 und 12.). Eine recht inhaltsreiche Erzählung: Zuvörderst ein Priester, der des Gottes Enkel genannt wird, und mit dem Geschlecht des alten Landeskönigs durch Heirath verbunden ist; sodann ein anderer Priester, der denselben Namen führt, womit der Gott selbst in einem System der Mysterienlehre bezeichnet war: *Φάνης*. Davon unten. Weiter der bedeutende Name Chthonophyle, der an die Erde erinnert, und dann der Gott Baccheus, welcher Name gleichfalls sehr bedeutsam, wie der Verfolg zeigen wird, orgiastischen Dienst ankündigt; daneben das andere Götterbild mit Lysius Namen, welches der Thebaner gebracht hatte, und diese Bilder an geheimer Stätte bewahrt, um Einmal jährlich in nächtlicher Feier zu der grofsen, reich geschmückten Statue des Gottes gebracht zu werden, die der Gegenstand der täglichen öffentlichen Andacht war. Also ohne Zweifel alte Idole in der Art jener früheren, roheren, aber vielsagenden Symbolik neben dem verkörperten Kunstideal eines menschlichen Dionysus, und so auch die Volkslehre von diesem Halbgotte neben verschiedenen Priestersystemen und einer Geheimlehre von Theben her.

Denn auch dort hatte jener Lysius (λύσιος) seine verschiedenen Bedeutungen. Wie man ihn physisch nehmen konnte, deuteten wir oben an. Diesen Sinn scheint die Geheimlehre weiter ausgebildet zu haben; wenigstens kommt das Prädicat λύσειος und ähnliche in den Orphischen Gedichten (z. B. Hymn. L. [49.]) öfter vor. Wir kommen im Verfolg darauf zurück. — Politisch und im Geiste der Thebanischen Bürgerschaft ward er zum Befreier, der sie einst bei Haliartus aus den Händen der Thracier errettet hatte, in deren Gefangenschaft Mehrere der Ihrigen gerathen waren, wie er beim Euripides (Bacch. 443. 497.) die vom Pentheus gefesselten Bacchanten befreiete. Unter dem Titel des Befreiers hatte er zu Thebe einen Tempel neben dem Theater (Pausan. Boeot. cap. 16. §. 4.); worin wir die schon oft berührte Idee wieder finden, daſs im Glauben der Völker der Nationalheros und Gott die Nation beschützt und rettet [48]). In dieser Würde des National-

48) Auch Artemidorus im Traumbuch II. 37. p. 134. p. 216 Reiff. sagt: „Reigen aufführen, den Thyrsus oder einen Baum zu Ehren des Bacchus tragen, ist für Sclaven wegen der Nichtbeachtung des Begegnenden und wegen der Benennung dieses Gottes (Lyaeus — Befreier) und wegen seiner Wohlthätigkeit ein Vorzeichen der Freiheit“ (s. weiter unten). Dahin gehört auch die Erzählung des Plutarchus, daſs Nicias einen schönen Sclaven, der als ein Dionysus gekleidet auftrat, und deshalb den Athenern sehr gefiel, frei gegeben habe, mit der Erklärung, er halte es für eine Sünde, denselben länger als Sclaven zu behalten (ὡς οὐχ ὅσιον ἡγοῖτο δουλεύειν καταπεφημισμένον θεῷ σῶμα); s. Plut. Nic. pag. 524. F. cap. 3. med. — Ueber den Beinamen Λύσιος muſs man noch die Stellen desselben Plutarch vergleichen: Sympos. III. 6. p. 654. F. p. 666 Wyttenb. und VII. 10. p. 716. B. p. 949 Wytt. An letzterm Orte bemerkt er, daſs den Bacchus die Alten Eleutherios und Lysios genannt,

gottes erscheint er daher auch bei den feierlichsten Handlungen des Thebanischen Staates. Epaminondas will nach seinen Siegen über Sparta den Messeniern ihre Stadt wieder aufbauen. Da Alles bereitet ist, so schreiten die Bundesgenossen zum Opfer. Die Messenier opfern dem Zeus Ithomatas, den grofsen Göttinnen und dem Caucon, die Argiver der Argivischen Here und dem Nemeischen Zeus, also jedes Volk seinen grofsen Gottheiten, und so auch Epaminondas mit den Thebanern dem Dionysus und dem Ismenischen Apollo (Pausan. Messen. cap. 27. §. 4.). Das war der uralte Königsenkel von Theben Dionysus, und der starke und freundliche König selber. So ward er nun im allgemeinen Volksglauben der Griechen genommen. Keine Gottheit wurde so häufig gewählt, wenn es darauf ankam, Fürsten zu ehren und zu vergöttern, als eben Dionysus. Diesen Namen hörten sie am liebsten, weil man in dem Gotte, welcher ihn führte, das höchste Ziel der Regenten, die Furchtbarkeit im Kriege und die Milde im Frieden aufs liebenswürdigste vereinigt fand. Daher der auf Münzen und andern Denkmalen des Alterthums so oft vorkommende Ehrenname von Fürsten und Königen: Διόνυσος

und ihm einen grofsen Theil der Mantik beigelegt, nicht sowohl, wie Euripides sage, wegen der Bacchischen Begeisterung (οὐ διὰ τὸ βακχεύσιμον καὶ μανιῶδες), sondern weil er die Seele von allem sclavischen Wesen, von aller Furcht befreie (τὸ δουλοπρεπὲς καὶ περιδεὲς καὶ ἄπιστον ἐξαίρων καὶ ἀπολύων τῆς ψυχῆς), und die Menschen lehre wahrhaftig und freimüthig gegen einander zu seyn. Manche leiteten auch den Namen Eleutherius von der Böotischen Stadt Eleutherä her, wo Bacchus besonders verehrt wurde; s. Plutarch. Quaest. Romm. CIV. p. 286. A. p. 181 Wyttenb. — anderer Erklärungen zu geschweigen. Uebrigens ward er in vielen Griechischen Städten unter diesem Namen verehrt; s. Pausan. Corinth. cap. 2. 23.

νέος, der neue Dionysus. Wie das Dionysusideal in gewissem Betracht Alexander dem Grofsen vorschwebte, ist bekannt; noch mehr aber wollte Demetrius Poliorcetes ein Dionysischer Held und König seyn. Ich übergehe andere Exempel, und bemerke nur noch, wie Mithridates selbst mit dem Namen Evius [49]) und Bacchus verherrlicht ward, und wie der muthige und schwelgerische Triumvir Antonius noch die Huldigung annahm, dafs er ein zweiter Dionysus sey, so wie Cleopatra eine neue Deo [50]).

Wie der Halbgott Dionysus selbst in der Geburtsstadt Theben verherrlicht ward, sehen wir noch aus mehreren Griechischen Poemen, besonders aus den Tragödien, woraus wir oben einige Züge entlehnten. Wir würden viel Mehreres wissen, wenn wir alle die Thebaiden noch hätten und jene andern Nationalgedichte, die in epischer Folge die alten Stammsagen erzählt hatten, jene Europia, die Alcmäonis, die Oedipodea u. s. w. [51]).

49) Ueber den Namen Εὔϊος, den Dionysus führte, s. Plutarch. de Ei Delphico p. 389. B. p. 593 Wyttenb. nebst Moser zum Nonnus p. 207. und dort besonders die Scholien zu Aristoph. Thesmophor. p. 841. c. Derselbe Bacchische Ausruf Evoe (Εὐοῖ) sollte auch dem Berge Evas (Εὔας) in Messenien, bei Ithome, den Namen gegeben haben, weil dort Dionysus und die ihm folgenden Weiber diesen Ausruf zum erstenmale gebraucht haben; s. Pausan. IV. 31. §. 4.

50) Δηώ; s. Cicero pro Flacco cap. 25. und daselbst Manutius; Vellejus Paterculus II. 82 fin. und daselbst Ruhnkenius; Plutarch. V. Anton. p. 927. C. 941. A. ed. Francof. cap. 26. 54.

51) Hierher gehören auch die Xantriae (Ξάντριαι) des Aeschylus; s. die Erklärer zum Pollux X. 117; Photius Lex. in πέμψαι und ὀκτώπουν, und Böckh de Graec. tragoed. princip. p. 28 sqq. Vergl. auch die Studien II. Bd. pag. 292.

Aber in der gesammten Poesie der Griechen bildet die Bacchische Fabel einen Hauptheil; denn wenn gleich in den gröfseren Homerischen Werken deren wenig gedacht ist, so liegen doch einige eigene Homerische Hymnen dieses Inhalts vor, und so fehlte es fortdauernd nicht an eigenen Ausführungen dieses Kreises in Poesie und Prosa, wie wir noch aus den acht und vierzig Büchern des Nonnus sehen, welche grofsentheils aus älteren Poemen entlehnt sind. Auch für die Bildnerei war kein Fabelkreis so ergiebig als der Bacchische. Wir begnügen uns mit einigen Hinweisungen auf diesem unabsehbaren Felde. Der mysteriösen Symbolik dieses Zweiges wird unten besonders gedacht werden. « Viele Hellenen bilden den Dionysus stierartig », sagt Plutarchus (de Isid. p. 364. E. p. 494 Wyttenb.). Dieser ältesten Weise bedeutsamer Bildnerei blieben, nach ihrer Art und Bestimmung, die Münzen am längsten getreu, wie unzählige Städtemünzen, besonders von Grofsgriechenland und *Sicilien*, beweisen, worauf der Stier mit dem Menschengesicht (der sogenannte Hebon [52]) so häufig ist. Wir haben anderwärts (im Dionysus p. 278 sq.) Belege der Art beigebracht, womit wir jezt die Hinweisung auf die gehaltreichen Bemerkungen des gelehrten Visconti (Museo Pio-Clement. Tom. V. pag. 17 seq.) verbinden [53]).

52) Nach Sickler im Kadmus p. CVI. אֲבָאוֹן (Ebon), von אָב Vater und von אוֹן schaffende Kraft, also: die schaffende Vaterkraft. Ueber Hebon unten ein Mehreres.

53) Dahin rechnet Raspe einen geschnittenen Stein (Chalcedon oder weifser Carneol) mit der Figur eines Stieres, worauf die beiden Buchstaben E P stehen. Der Stein ist abgebildet in Lessings antiquar. Briefen (sämmtliche Werke Th. XI. p. 304.). Vergleiche die Nachricht von Eschenburg in den Zusätzen zu den antiquar. Briefen Th. XII. p. 305. wo auch das Urtheil eines Götting. Recensenten in den Gelehrt. Anz. 1791. nr. 74. angeführt wird, nach welchem die Buchstaben Römisch sind,

Namentlich auf den Münzen des diesem Gotte vorzüglich ergebenen Böotiens findet sich, neben andern Bacchischen Attributen (neben der Diota mit Epheu und dgl.), der mit Epheu bekränzte Kopf des Bacchus mit zwei vorwärts stehenden Stierhörnern, und auf der Rückseite der charakteristische auf beiden Seiten ausgeschnittene Böotische Schild (s. Pellerin Recueil T. I. pl. XXIV. nr. 8. und dazu pag. 150.). Und so begleitet diese altsymbolische Bildnerei den Dionysus mit Thierattributen von Löwe, Widder [54], Schlange und dergleichen durch den Thier- und Jahreskreis hindurch, der andern Abzeichen nicht zu gedenken, wie wir in der angeführten Schrift im Einzelnen erwiesen haben.

Aber die höhere Kunst, die im Dienste der Volksreligion und nach den Idealen der Dichter arbeitete, verliefs bald diese ältesten Andeutungen, und suchte den Gott leibhaftig sichtbar zu machen in seiner ganzen Schönheit. Und es gelang ihr, die Grundidee dieses Wesens in ihrer Ganzheit aufzufassen und in göttlicher Verklärung jugendlicher Menschengestalt dem Sinne der Nation zu nähern, und zu öffentlicher Verehrung hinzustellen. Wie fafste sie dieses Wesen auf? Als den vollen, blühenden, ewigen Sieg des Lebens. Das war der weiche und jugendliche, der immer frohe, der schöne und seelige Dionysus. Auf dieser Linie hielt sich sein Künstlerideal. Jenseits jener Fülle und Weichheit liegt die verschwimmende, aufschwellende Unform, jenseits der seeligen Trunkenheit und Ruhe die drängende, unseelige Zerrüttung. Diese Contraste wurden bald leiser,

und der Stein nach einer Münze von Epirus geschnitten worden.

54) Ueber andere dem Bacchus geheiligte Thiere, als Hund, Tiger, Leopard, Panther, vergl. C. G. Schwarz Miscellan. polit. human. p. 108 sqq.; über die Schlange ebendas. p. 77 sqq. 81 sq.

bald stärker in die Begleitung des Gottes gelegt. Die geschwollene Mifsform nahm der alte Silenus auf, der als Acratus das Uebermaafs versinnlicht, und die fessellose und an Irrwahn gränzende Festraserei ward im Satyr oder in der orgiastischen Baccha verkörpert; wobei die Kunst Gelegenheit hatte, in den gewaltsamsten Bewegungen die höchsten Reize zu entfalten, und ihre ganze Macht in gewagten Aufgaben zu offenbaren. Es verdient bemerkt zu werden, dafs schon aus der Periode des hohen Styls ein Künstler in grofsen Werken dem Dionysus seine Kräfte widmete. Calamis, ein berühmter Zeitgenosse des Phidias oder noch etwas früher, und, wie er, in Marmorarbeiten nicht weniger als in Gold und Silber berühmt, hatte für den Bacchustempel zu Tanagra die Bildsäule des Gottes aus Parischem Marmor gemacht — ein sehenswürdiges Werk; noch mehr aber ward der daneben stehende Triton bewundert, den dort nach einer Volkssage Dionysus überwunden hatte (Pausan. Boeotic. cap. 20. §. 4.). Wie weit er das Ideal des Dionysus gebracht, wissen wir damit freilich noch nicht. Eine gewisse Härte, die man an seinen Werken tadelte [55]), wäre freilich gerade diesem Gotte am ungünstigsten gewesen. Im Uebrigen aber war Calamis ein grofser und durch mehrere Arbeiten berühmter Künstler, der, seinem Zeitgenossen Phidias gleich, nach dem Idealen strebte [56]). Um so mehr hätte Böttiger (Andeutt. p. 165.)

55) Quintil. Instit. Orat. XII. 10. p. 1087 Burm. p. 609 Spalding. wo doch die Bezeichnung: jam minus rigida (fecit) schon selbst den Uebergang zum Zarteren angiebt. Ueber Calamis vergl. man Levezow de juvenis adorantis signo, Berol. 1808. Welcker in den Heidelbb. Jahrbb. 1810. nr. 8. Schorn Studien der Griech. Künstler p. 263 ff. und Thiersch Epochen der bildenden Kunst II. p. 54.

56) Auch sein Schüler Praxias verfertigte zum Theil einen Bacchus nebst den Thyaden; Pausan. Phocic. 19. §. 3.

des Calamis gedenken sollen, wo er der Vollendung des Bacchusideals durch Praxiteles erwähnt, oder vorher (p. 111.), wo von dem ersteren die Rede ist. Also hatte man schon zu Phidias Zeit eine idealische Bacchusstatue. Das Ideal zu vollenden, war dem schönen und reizenden Styl und dem grofsen Meister darin, dem Praxiteles, vorbehalten [57]. Wie belehrend wären bestimmte Nachrichten, wie Calamis, wie Praxiteles in den einzelnen Werken ihren Bacchus gedacht hatten. Vielleicht haben wir in einigen auf uns gekommenen Werken noch Copien jener Musterbilder von Praxiteles Hand. Für die beste Bacchusstatue galt ehemals die in der Villa Medici zu Rom, dann zu Florenz. Winckelmann hielt den Kopf derselben für den schönsten unter allen. Bewundert wird auch die Figur des mit dem Satyr spielenden Bacchus im Museo Pio-Clementino (T. I. tav. 42.); so wie die Statue der Ariadne in der Sammlung von Townley [58] für eines der bewundernswürdigsten Werke gilt. Wie

57) S. Böttiger a. a. O. Auch von Myron hatte man eine Statue des Bacchus; s. Böttiger im Freimüthigen 1806. nr. 98. und daselbst Analect. Tom. III. p. 206. CCLXX. Sie war nach dem Erechtheus zu Athen die sehenswürdigste Bildsäule, und von Sylla, der sie den Orchomenischen Myniern weggenommen, aufgestellt worden. So erzählt Pausanias (Boeot. cap. 30. §. 1.), und gedenkt dabei noch einer andern Bildsäule des Bacchus von Lysimachus.

58) Vergl. Goede England Wales u. s. w. IV. pag. 50. 51. — Ein herrliches Fragment von einer Statue des Bacchus von gebranntem Thon findet sich auf der fünften Platte in Recueil de Fragmens de Sculpture antique en terre cuite (Paris 1814. 4.), vergl. den Text dazu p. 17 ff. wo bemerkt wird, dafs sich ähnliche in andern Sammlungen, z. B. in der eben erwähnten Townleyschen, finden. Der Statue fehlt der Kopf; der Körper des Bacchus ist aber sehr zart und schön. Ein Satyr dient dem Gotte zur Stütze.

der Mythus dieses Gottes und wie die ihn verherrlichende Poesie an Dichtungen unerschöpflich war, so war auch der Kunstkreis dieses Wesens, nachdem er einmal aufgethan, unübersehbar. Davon kann sich ein Jeder aus den Beschreibungen von Museen und anderen Kunstbüchern selbst überzeugen [59]).

§. 5.

Der Indische Dionysus.

Die fast in allen Mythenformen immer wiederkehrende Sage, daſs Dionysus auch nach Indien gezogen, zusammengenommen mit so manchen Bacchischen Attributen (man denke nur an den Panther und an das lange flieſsende Gewand), müssen Aufmerksamkeit erregen. Jenen Indischen Siegeszug bildeten die Dionysiaden mit besonderer Liebe aus. Da hieſs es bald, er sey der erste gewesen, der diese Unternehmung gewagt, bald hatte er zuerst eine Brücke über den Euphrat geschlagen, und noch späterhin zeigte man bei der Stadt Zeugma (der Brückenstadt) das aus Weinreben und Epheuranken geflochtene Seil, womit sie befestigt worden (s. Pausan. Phocic. cap. 29. §. 2.). Eben so unerschöpflich war die Einbildungskraft, um seine Thaten an Ort und Stelle selbst recht nach Hellenischen Begriffen auszuschmücken. Die unwiderstehliche Macht und volle Glorie des Triumphs, gepaart mit der höchsten Milde, waren die Elemente, woraus dieser Mythus seine Farben entlehnte. Diesen Dichterbildern arbeitete die Kunst nach, und wie z. B. nach der Niederlage des Deriades (Nonni Dionys.

59) Man vergleiche nur zur Uebersicht die Abhandlung von Heyne: Priscae artis opera ex epigramm. graecis, in den Commentatt. Soc. Gotting. Tom. X. pag. 87 sqq., ferner Beck Grundriſs der Archäologie pag. 158 ff. und über die Büsten des Bacchus insbesondere Gurlitt Einleitung zur Büstenkunde, unter dem Worte Bacchus.

XL. 60 sqq.) Dionysus im Volksgesange den Unterworfenen Gnade giebt, so stellt ihn ein Relief im Museo Chiaramonti dar. Eben so erscheint er auf einem andern erhobenen Bildwerke der Villa Albani, das Winckelmann (Monumenti nr. 57.) zuerst gelehrt erläuterte, und das auch Zoëga neuerlich verbessert gegeben hat (Bassiril. nr. 75.), als Ueberwinder des Orients und als freundlicher Gnadengeber in der vollen Blüthe jugendlicher Schönheit. Davon ist auch die Copie entlehnt, welche unsere Tafel LII. nr. 2. liefert.

Es kann wohl kaum einen entschiedenern und mehr charakteristischen Beweis geben, wie sehr die Mythologen neuester Zeit bemüht waren, ihre Systeme von dem Morgenlande loszutrennen, und so zu sagen die Wurzeln abzugraben, die von dort herüberziehen, als dafs man auch diese Sage sogar in Anspruch zu nehmen suchte. Erst allmählig, wollten Einige, habe sich der Gesichtskreis der Griechen so weit ausgedehnt, dafs auch Indien in die mythischen Kreise des Dionysus hereingezogen worden. — Die Griechen können sehr lange in der Kindheit geographischer Kunde verblieben seyn, und doch konnte ihren Vorfahren schon sehr früh ein Laut aus dem ferneren Orient zugekommen, und mit der Lehre, die ihn begleitete, auf Kinder und Enkel fortgepflanzt seyn. — Andere leiteten jene Sage gar von einer Schmeichelei gegen den Ueberwinder des Orients, Alexander den Grofsen, her. — Euripides in den Bacchantinnen (14 — 18.), also fast hundert Jahre vor Alexanders Zuge, läfst den Dionysus schon nach Indien wandern. — Freilich mag Alexander und sein Gefolge den Mythus vom Bacchischen Kriegszuge benutzt haben, um den Muth der Macedonischen Krieger durch religiösen Enthusiasmus zu beleben, als diese nicht weiter vorwärts wollten (Arrian. exped. Alexandr. V. 2. 1.). Auch haben manche spätere Dichter die Bacchische Fabel

und besonders diese mit Umständen ausgestattet, die aus der Kriegsgeschichte Alexanders entlehnt sind. Nonnus aber, der aus älteren Quellen schöpfte, weiſs von diesem Schmucke der Späteren nichts [60]). Es wäre überflüssig, jezt noch über jene Streitfragen viele Worte zu machen. Wie der Griechische Arzt Philonides beim Athenäus (XV. 5. p. 675. A. p 458 Schwgh.) die Weinstöcke vom rothen Meere her durch Dionysus den Griechen bringen läſst, so, können wir sagen, ist auch diese üppige Ranke neuer Religion aus dem Orient nach Hellas gekommen. Alles Bisherige hat uns von der tief gewurzelten Gewohnheit der Griechen überzeugt, jedes Beste, dessen sie sich als einer Gabe von Fremden zu erfreuen hatten, als einheimische Erfindung sich selber zuzueignen. Dieser Satz gilt, wenn irgendwo, auch hier. Es kann diese Religion, in letzter Quelle, ihren Ursprung aus Oberasien nicht verleugnen, wenn wir gleich für die Fortpflanzung nach Griechenland gewisse vermittelnde Punkte annehmen müssen, namentlich Vorderasien und Aegypten. Für das erstere sprechen unter Anderm mehrere Spuren, die in alten Dichtern vorkommen. So läſst z. B. Euripides (Bacch. 460 — 490.) die Mysterien des Bacchus aus Lydien zu den Griechen herüber kommen. Von dem Aegyptischen Zweige muſs im Verfolg genauer gehandelt werden. Wir erörtern nämlich zuvörderst kürzlich den Indischen Ursprung der Dionysischen Religion, und untersuchen dann, wie ihre Lehren und Gebräuche durch Aegyptische und Vorderasiatische Ideen und Institute vermittelt worden sind.

Man hatte schon seit lange her den orientalischen Attributen des Dionysus, so wie den Griechischen Nach-

60) Vergl. Schow Commentat. de Nonni Dionys. und Moser zum Nonnus p. 191 — 195. vergl. p. 263 — 268.

richten von einem Indischen Bacchusdienste grofse Aufmerksamkeit geschenkt, aber nicht mit dem besten Erfolg. Erst jezt, da durch die Bemühungen gelehrter Ausländer, besonders der Akademie von Calcutta, mehrere Indische Urkunden vor uns liegen, sind wir im Stande, jene Nachrichten in ihrem wahren Lichte zu sehen. Jezt ist es uns sehr bedeutend, wenn wir die Begleiter Alexanders des Grofsen sagen hören: die Indier auf den Bergen verehren den Dionysus und die in den Ebenen den Herakles; und die Zusätze aus der Thebanischen Fabel, die sie so geschäftig hinzuthun, stören uns dabei wenig (Arrian. Histor. Indic. cap. 7 sqq. und daselbst die Ausleger). Ohne die Rechte der Nationalität zu verletzen, die sich in solcher Entfernung, als Hellas und Indien von einander abliegen, doppelt geltend machen müssen, und ohne also in den Eichenwäldern des Hämus ganz dasselbe zu suchen, was nur unter den Palmen des Emodus gedeihen kann, verkennen wir doch die gleichen physiologischen Gesetze nicht, nach denen sich einer der denkwürdigsten Religionszweige dort entwickelt und in Hellas fortgebildet hat. Haben wir dann die Epochen der Indischen Religionen im Ganzen überblickt (s. oben im I. Th. pag. 568 ff.), und uns durch recht genaues Studium in den Geist ihrer Urkunden versetzt, dann verstehen wir jene Evolutionen des ewigen Wesens der Gottheit nach diesen Systemen; wie Parabrahma sich in der Dreiheit von hohen Göttern, Brahma, Schiwa und Wischnu, offenbaret; wie diese sich unter einander und zu ihrer Quelle verhalten, die sie alle wieder in sich zurücknimmt; wie ein jedes dieser Wesen in der Folge der Zeiten in neuen Emanationen sich auf Erden offenbaret; wie die Bekenner dieser verschiedenen Götter sich zu einander verhalten, und wie eine grofse Geschichte von wechselnden Religionssystemen durch das Indische Alterthum hindurchgeht. Jezt

erscheinen in dem grofsen Epos Ramayan Heroen, die als Bekämpfer der Finsternifs und des Unrechts uns die Nachricht der Griechen verständlich machen, wie sie unter den Indiern einen Herakles gefunden hätten. In diesem Geiste ist auch Krischna gedacht, die zehnte unter den ein und zwanzig Incarnationen des Wischnu, der, von einer Jungfrau geboren, das göttliche Wesen reiner als irgend ein Gottmensch vor ihm in diese leibliche Hülle herunterbrachte [61]). Nun merken wir auf den Charakter des Cultus, und finden in den Griechischen Nachrichten jene Herculesdiener Indiens einem reineren Dienst ergeben, als die Verehrer des Dionysus.

Werfen wir nun einen Blick auf die Indischen Sagen vom Dionysus, besonders wie sie jezt durch die Excerpte aus den Purana's in der inhaltsreichen Schrift von Polier vorliegen. Hier finden wir die Grundzüge der ganzen Dionysusfabel, nur, wie bemerkt, im morgenländischen Ton und Farbe. Diese Urkunde weifs nun Vieles zu berichten vom Schiwa-Dewaincha mit dem Phallus, von dem grofsen Freuden- und Thränenbringer, von seinen Zügen bis nach Europa hin, und von der siegreich fortschreitenden Feier seiner Orgien bis in die Westwelt. Hier ist also dem Bacchischen Mythus seine wahre Richtung gegeben, von Osten nach Westen, jene Richtung mit dem Sonnenlaufe, die von jeher die Hauptzüge aller Religionen genommen. Nun lernen wir den Ursitz der Bacchischen Religion, jenes vielbesungene Nysa, kennen, das im Alterthume schon Viele nach Indien verlegten [62]). Die Indische Sage weiset uns an die südwestliche Wende des Emodischen Gebirges, das die beiden Flufsgebiete des Indus

61) Sonnerat. II. p. 39. vergl. oben I. Th. p. 618 ff.

62) Plin. H. N. VI. 21 ed. Dalechamp. VI. 23. p. 381 ed. Bip.

und des Oxus trennt. Dort lag die Stadt Siva-nahischa-nagari, in deren Nähe Alexander die Oxydraker schlug, noch jezt ein berühmter Wallfahrtsort. Sie war vom Himmelsbaumeister Wiswas-Karma gegründet, demselben, der Ellora erbaut hat. Sie war erbaut auf Befehl des Dewanahuscha, jenes grofsen Eroberers, der siegreich bis nach Vaharadwpa vordrang (Asiatick Researches T. VI. p. 525.). Hier finden wir in der Stadt des Siva Nahischa die alte Nysa wieder, wie in Devanahuscha den Dionysus, und in dem Ziele seiner Siege, Vaharadwpa, Europa. Nun erkennen wir im Dionysus der Griechen den Schiwa der Indier oder die zweite Person der offenbarten Gottheit nach diesem Systeme. Und so gewinnen viele Züge der Griechischen Bacchusfabel ihr natürliches Licht, wenn wir nach diesen Urkunden das Einzelne verfolgen, und damit die besonderen Züge der Dionysiaden vergleichen, besonders im Betreff des Indischen Bacchus. Wir entdecken in Indien ein Stammland jener Religionsform, worin Phallica und Orgiasmus mitunter so bedeutend hervortreten [63]).

Hier ist auch der Ort, vom Ursprunge des Namens Dionysus (Διόνυσος) zu reden. Wie viel die Griechen darüber ausgeklügelt hatten, ist bekannt, und Moser (zu Nonni Dionys. pag. 201 sq.) hat in der Kürze Vieles zusammengestellt. Obwohl, wie bemerkt, keine dieser Etymologien für die wahre gelten kann, so verdienen die meisten doch in so weit Aufmerksamkeit, als sie von

63) Die Griechischen Nachrichten vom Indischen Dionysus sind in der Kürze zusammengestellt von Moser zu Nonni Dionysiaca p. 190 sqq. und 262 sqq. In Betreff der Indischen verdienen die geistreichen Excerpte aus dem Buch Upnekhata und andern Quellen Auszeichnung, die Görres in der Mythengesch. der Asiat. Welt gegeben

irgend einer urkundlichen Ansicht dieses Wesens ausgegangen sind. Ich trage daher zu dem, was im Dionysus (I. pag. 244.) und oben I. Th. pag. 155. 170 ff. bemerkt wurde, hierbei noch eine aus einem unedirten Fragment des Pherecydes nach. Ich finde es wenigstens nicht in der Sturzischen Sammlung. Nach Pherecydes und Antiochus (vermuthlich ist hier der Stoiker aus Ascalon gemeint) heifst dieser Gott Διόνυσος, weil er auf Zeus (Διὸς) Bäume (νύσας oder νύσσας) herabströmte, denn νύσας oder νύσσας, wird hinzugefügt, nenne man die Bäume [64]). Im Verfolg wird weiter bemerkt, Isis sey seine Schwester, und Osiris sey der Griechische Dionysus [65]). Eine physische Erklärung, die, wie man sieht, in den Ideenkreis gehört, worin Dionysus als Princip der Feuchtigkeit gedacht ist, und mit dem Mythus zu-

(s. z. B. p. 45. 129. 191. 542 f. 618.). Ich habe selber bei der Betrachtung der Indischen Religionen im I. Th. pag. 584 ff. Einiges bemerkt, auch dort die Indischen Mythen über den Bacchus nachgewiesen, jedoch die weitere Ausführung dieser Stelle vorbehalten. — Ueber den Phallusdienst von Oberasien vergleiche man noch Stollbergs Religionsgesch. I. p. 341.

64) Scholiast. mscr. ad Aristid. Panath. p. 185 Jebb. in meinen Meletemm. I. p. 20. Not. 15.

65) Sickler im Kadmus pag. CII seq. erklärt den Namen Dionysus aus dem Ebräischen דיינעזו (Dajanaesus) und mit einiger Abänderung nach Hellenischer Mundart דינצוז (Dionysus) „d. i. die Recht verschaffende, helfende, richtende, beherrschende, strafende und vergeltende Macht". Denn der Inbegriff der von Zeus durch Hermeias geoffenbarten und von der anbetenden Menschheit empfangenen Religion der Kadmeischen Urwelt sey gewesen: „sie verschaffte das Recht, sie half, sie richtete, beherrschte und strafte, und sie gewährte die Vergeltung."

sammenhängt, den Pherecydes ebenfalls erzählt hatte, wonach Semele Hye (Ὕη) hiefs, Dionysus Hyes (Ὕης); womit die Erzählung von den Hyaden als Dionysus Ammen verbunden ward. Auch sollte nach Hellanicus Osiris von den Aegyptischen Priestern Hysiris genannt worden seyn [66].

Doch war der wahre Indische Ursprung des Namens Dionysus unter den Griechen nicht ganz erloschen. Folgende Angabe verdient vor allen andern den Vorzug [67], und erhält ihn im Urtheil der gelehrtesten und besonnensten Sprachforscher: Dionysus, sagt der unten angeführte Grammatiker, hiefs, nach Einigen, auch Δεύννσος, entweder Jonisch, statt Δεόννσος, oder, nach Anderer Meinung, vom Indischen δεῦνος, der König, und Νύσα, also der König von Nysa. Im Betreff des Indischen δεῦνος bemerkt nun Chezy: der Lexicograph habe das Indische dêva im Sinne gehabt, welches Gott bedeute, und zugleich Titel der Indischen Könige sey. Langlès belehrt uns (in den Recherches Asiatiques T. I. pag. 278 sq.), dafs die Indier ihrem Schiwa oder Bacchus das Epitheton Devanichi oder Dionichi gaben, womit sie ihn als Gott und König von Nicha oder Nichadabara (Stadt der Nacht) bezeichnen, welches nichts anders als das Nysa und der Dionysus der Griechen sey [68].

66) Clidemus im Exegeticus beim Etymolog. magn. in Ὕης. Suidas unter demselben Worte. Scholiast. ad Iliad. XVIII. 486. Scholiast. Germanici p. 56. 65 ed. Buhle. Plutarch. de Isid. p. 364. D. p. 493 sq. Wytt. Vergl. Valckenaer ad Euripid. Phoeniss. 654 sqq. und Dionysus I. p. 269.

67) Etymolog. magn. pag. 251. 28 seq. mit der Verbesserung und Erläuterung von Bast zum Gregorius Corinth. p. 882. S. oben I. Th. p. 155. und die Homer. Briefe p. 206. Not.

68) Zu Megara war ein Tempel des Dionysus Nycte-

Wir fügen zugleich die nöthigen Bemerkungen über den andern Hauptnamen des Gottes, Bacchus — Βάκχος [69]), in der Kürze bei. Man hat auch hier das Indische zu Hülfe gerufen, und an einen andern Namen des Schiwa in dieser Sprache erinnert, wonach er Bagis (Vagis) heiſse (Jones Asiat. Abhandll. I. p. 207.). Andere weisen auf das näher liegende Phönicische hin. Denn in dieser Sprache hieſs βάκχος das Wehklagen (Hesych. I. pag. 682 Albert.), wie das Ebräische בָּכָה

lius (Νυκτέλιος) d. i. des Nächtlichen, dann auſser dem Tempel der Venus Epistrophia auch ein Orakel der Nacht; Pausan. Attic. 40. §. 5. Man vergleiche damit was Kosegarten zum Nala p. 204 ff. über die Landschaft Nischada bemerkt. — Auch Plutarchus Symposs. VII. 9. p. 714. C. p. 941 Wyttenb. erzählt, es hätten die allerältesten Griechen den Dionysus, welcher des Hermes gar nicht bedürftig sey, Eubules (Εὐβούλης d. i. der gute Rathgeber) und deswegen auch die Nacht εὐφρόνη (d. i. die kluge) genannt. Vergl. oben II. Th. Cap. VI. §. 4. p. 333 ff.

69) Auch Βάκχιος und Βάκχειος oder Βακχεῖος, welches dann oft auch adjectivisch steht: βάκχιος θεὸς, βάκχειος δεσπότης (vergl. Küster zu Aristoph. Thesmophor. 997. Wesseling zu Diodor. Sic. I. 18. pag. 21. vergl. IV. 5. pag. 250. und oben II. Th. p. 42. Note 59. p. 45. nebst der Note 62.). Ja es kommt sogar ein Διόνυσος Βάκχειος vor, wovon weiter unten die Rede seyn wird. — Βάκχος heiſst auch der Bacchusdiener, Bacchant, wie gewöhnlich Gott und Diener des Gottes Einen Namen führen. Diese letzte Bedeutung Bacchant giebt ein Etymolog. mscr. an, woraus das Etymolog. magn. zu verbessern ist (s. Bast ad Gregor. Corinth. p. 914.). — Sickler im Kadmus pag. CIII. nimmt Bacchus für פָּקַח — עַיִן (Bakchos) „die öffnende, auflösende, sehen machende Kraft“, mit der Lehre: „die Religion öffnet und löset des Menschen Geist und Herz, und löset von dem Bösen wie von dem Uebel der Erde.“

(bachah) flevit. Freilich müfste dabei an eine Bacchische Todtenfeier gedacht werden, oder an eine Verschmelzung der Adonien mit den Dionysien. Ich lasse diese und ähnliche Herleitungen auf ihrem Werthe beruhen, und bemerke nur, dafs alle die Begriffe von einem Lärmgotte und lärmenden Gottesdienste, mit den Nebenideen des lauten Spruchsprechens und Weissagens, schon in dem Griechischen Wurzelworte βάζω und in dessen Grundsylbe βά liegen (Lennep. Etymolog. p. 140.). Und gerade dieses orgiastische Verkündigen ist nach genauerem Sprachgebrauch im Worte βάκχος vorherrschend, wie im Verfolg bemerkt werden wird. Dieser Hauptbegriff scheint auch in den Namen mehrerer weissagender Wesen vorzuwalten. Dahin gehört jener Weissager Bacis (Βάκις), so wie die weissagenden Frauen Bacides (Βάκιδες) [70], und des Etrurischen Erdgottes Tages Schüler, der Prophet Bacches, und Bacchas als Name von einem orgiastischen Bacchusdiener im Senatusconsultum Marcianum [71]. In allen diesen Namen flossen die Ideen von festlicher Raserei und Prophezeiung zusammen, und hierin scheinen sich die Sprachen der Griechen und die orientalischen begegnet zu seyn. Der Dionysuspriester ist Weissager und Βάκχος, wie der Gott. Die Verwandtschaft dieser

70) S. Herodot. VIII. 20. Aelian. V. H. XII. 35.

71) S. Bynkershoek de relig. peregrin. pag. 265. vergl. oben II. Th. pag. 931 ff. — Ueber den Bacchetides oder Bacches, d. i. Schüler des Tages, führen Passeri im Lex. Vocc. Etruscc. (Pictur. Etrusc. T. III. p. CXVIII.), Dempster Etrur. regal. III. 2. und Gori Mus. Etrusc. T. I. tab. 15. Mehreres an. Derselbe Name kehrt auch in dem Lacedämonischen Landesheros Astrabacus (Ἀστράβακος) wieder, dessen nahe Beziehung mit Bacchus ich in den Commentatt. Herodott. P. I. pag. 261 sqq. gezeigt habe.

Begriffe deutet schon Euripides in den Bacchantinnen (298 sqq.) an.

In der Kunst ist jezt die Benennung Indischer Bacchus allgemein eingeführt [72]). Jene männlich schöne bärtige Figur mit dem grofsartigen Gewande und mit dem Regentenstabe in der aufgehobenen Hand, die bisher für einen Sardanapalus galt, auch noch bei Winckelmann (Monum. 163.), ist jezt, nach den Erläuterungen von Visconti (zum Museo Pio-Clement. T. II. tav. 41.), als ein Indischer Bacchus aufser Zweifel gesetzt. Dasselbe gilt von einigen Figuren, die bisher andere Namen führten. Manchmal hat er ein Gefäfs in der Hand, wie z. B. der Bacchus mit der muschelförmigen Schaale unter den Bildsäulen von Herculanum (Winckelmanns Sendschreiben pag. 143 neueste Ausg.). Diese Art den Bacchus vorzustellen, ist sehr alt. Schon auf dem Kasten des Cypselus sah man einen bärtigen Bacchus liegend in einer Grotte, mit einem auf die Füfse herabfallenden Mantel bekleidet und einem goldenen Becher in seiner Hand; um ihn Weinstöcke, Aepfel- und Granatbäume (Pausan. V. 19. 1.).

§. 6.

Der Aegyptische Dionysus.

Auch hier wieder dieselbe Erscheinung, wie bei dem Indischen Bacchus; d. h. auch hier fabelte das Volk und die im Volksgeiste schreibenden Mythographen: der Aegyptier habe dem Griechen seinen Dionysus zu verdanken — gerade wie wir oben (II. Th. p. 286.) hörten, dafs die Saiterstadt mit ihrer Neith von Athen aus gestiftet worden. Freilich weisen uns dagegen hier wie dort einsichtsvollere Geschichtschreiber gerade den um-

72) S. auch Welcker zu Zoëga's Abhandll. p. 373 f.

gekehrten Gang. Doch wollen wir auch hier zuerst jene Fabler hören, zumal da ihr Bericht nicht ohne bemerkenswerthe Züge ist.

Die Attischen Autochthonen Ogyges und seine Frau Thebe, erzählen diese, begeben sich nach Aegypten, bauen die Stadt Thebe daselbst, stiften die Mysterien der Isis und erklären sie und Dionysus für Götter (Schol. mscr. ad Aristid. Panath. p. 185.). Also das Aegyptische Theben, das man bald die Stadt der Zehntausend, bald die Wohnung, bald die Thalstadt, auch das Haupt aus dem Koptischen erklärt [73]) — dieses Theben hätte vielmehr von einer Griechischen Frau den Namen, und einer der grofsen Götter daselbst wäre von ihr und ihrem Manne gebracht. Sonst lesen wir, Osiris habe die hundertthorige Thebä gebaut (Diodor. l. 15.). Lasse man aber doch den Zug nicht fallen, dafs Osiris gerade die grofse Stadt Thebä, die Stadt des Juppiter-Ammon (No-Ammon, Diospolis magna), bauen, und der hereingebrachte Dionysus darin wohnen mufs, und dafs gerade das Griechische Theben wieder der Geburtsort des Dionysuskindes ist.

Doch wir wenden uns gleich zu einem Forscher, der diese und andere Sagen schon sehr frühe mit kritischem Auge betrachtet. Herodotus (II. 145 sq.) bemerkt die Verschiedenheit unter den Angaben der Aegyptier und der Griechen in Betreff des Hercules, Dionysus und Pan. Jene nennen sie uralte Götter, diese die allerjüngsten. Er entscheidet sich darauf für die erste Meinung, und erklärt sich die Verschiedenheit durch die Annahme, dafs die Griechen diese Götter so spät bei sich geboren werden lassen, weil sie nicht eher von ihnen etwas gewufst. Die Hellenischen Geburtsjahre von Pan,

73) Jablonski Vocc. p. 86 sq. und daselbst Te Water. Vergl. oben II. Th. p. 817.

Hercules und Dionysus seyen mithin für die Jahre der Einführung dieser Religionen nach Griechenland zu halten. In Betreff des Verhältnisses dieser drei Götter zu einander hören wir ebendaselbst, dafs Pan zu den acht Göttern erster Ordnung gehört, Herakles zu den zwölf der zweiten, und Dionysus zu der dritten Ordnung, die aus der zweiten hervorgegangen (vergl. oben I. Th. p. 292 ff.). Also im Aegyptischen System ist Dionysus Gott aus Gott geboren. Aber er ist die letzte Göttergeburt und die äufserste Ausstrahlung des göttlichen Wesens. Darum mufs er auch im Fleische das Aeufserste erleiden, selbst den blutigen, grausamsten Tod. Mit Einem Worte, er ist eben kein anderer als der durch Typhons Mörderhand gefallene Osiris [74]). So wie aber in Aegypten der Gott Osiris im Verlauf der Zeiten von Vielen für einen alten König gehalten werden mochte (wie ich im I. Th. p. 307. gezeigt habe), eben so konnte auch der Gott Dionysus zum Menschen gemacht worden seyn, er konnte Menschliches erlitten haben, und als Mensch gestorben seyn; sein Leiden auf Erden, seine Verfolgungen, seine mannigfachen Schicksale konnten eben so in Schauspielen, scenischen Aufzügen und dergl. dem ungebildeten Volke gezeigt werden, wie die Leiden des Osiris am See zu Sais. So war es auch wirklich in Griechenland Und in diesen festlichen Aufzügen und Scenerien, welche anfänglich blos die Leiden und Schicksale des Bacchus darstellten, an dessen Stelle jedoch nachher andere Landesheroen traten, ist der Ursprung aller Griechischen Tragödie zu suchen, nach der Hauptstelle des Herodotus V. 67, die ich schon oben I. Th. p. 306. Not. mitgetheilt

74) Herodot. II. 42. Diodor. I. 23. Plutarch. de Isid. pag. 362 sqq. pag. 483 sq. Wytt. Euseb. Praep. Ev. III. 11. Vergl. auch oben I. Th. p. 306. Not.

und in den Commentatt. Herodott. P. I. p. 217 — 224. behandelt habe. Auch der Ursprung des Dithyrambus gehört hierher [75]). Die verschiedenen Angaben über seine Erfindung giebt Larcher zum Herodotus Tom. I. p. 209 sqq. und daselbst die bemerkenswerthen Stellen des Scholiasten des Pindarus und des Archilochus, so wie die Angabe, dafs die Sieger einen Ochsen zum Preis erhielten (vergl. auch Plutarch. de Ei Delph. pag. 389. A. pag. 593 Wyttenb.). In jedem Betracht stimmt jene Theorie vom Dionysus mit dem, was wir zunächst aus den Indischen Systemen beigebracht haben, aufs genaueste zusammen. Auch dort ist jener Schiwa-Dionichi die sinnlichste Offenbarung der Gottheit. Sein Dienst eröffnet einen Garten der blühendsten Freuden, wie einen immer neuen Quell der Thränen. Bei der alten

75) Von dieser Dichtart hat gehandelt, und die verschiedenen Perioden derselben zu sondern gesucht: Timkowsky De Dithyrambis eorumque usu apud Graecos et Romanos Commentatio (Mosquae 1808.); s. Acta Seminarii regii Lipsiensis Vol. I. pag. 204 sqq. Aus der dort gelieferten Uebersicht des Inhalts ersehe ich, dafs der Verf. gelegentlich von der Etymologie des Wortes διθύραμβος handelt (wo er das διά δύο θύρας ἰέναι wegen Eurip. Bacch. 515. vorzieht), so wie von der Entstehung des Bacchusdienstes im Orient, von der Verbindung des Cyclendienstes mit dem Bacchischen, von der Verbindung der Ceres mit Bacchus u. s. w. Das Beste davon mag wohl die periodische Scheidung der Dichtart (Dithyrambus) seyn. So behauptet er auch, dafs der Chor in Euripid. Bacch. 64 — 165. ein wahrer alter Dithyrambus sey, und dafs durch die Dithyrambendichter die Mythen von Dionysus häufig verändert worden seyen. — Uebrigens hatten nur an den Bacchusfesten in Griechenland dramatische Spiele statt; s. Böttiger Andeutungen p. 66. Περὶ Κομῳδίας hatte auch Theophrastus geschrieben; s. Meursius de Theophr. p. m. 62. und daselbst Athenäus.

Verbindung, die zwischen Indien und Aegypten bestanden (s. oben I. Th. p. 616 f.), ist es sehr wahrscheinlich, dafs auch die Religion von diesem leidenden Gottmenschen von dorther sich nach Aethiopien und sofort in die Oberägyptische Thebe verbreitet hat [76]) — mag es nun mit der Namensähnlichkeit von Eswara-Isuren und Osiris eine Bewandnifs haben, welche es wolle. Wie sehr ferner Vorderasien, zumal Phönicien [77]), jenen Todtendienst von einem Naturgotte ausgebildet hatte, haben wir oben gesehen. Auch in der alten Pelasgerreligion auf Samothrace fanden wir jenen Osiris-Dionysus, und zwar in den verschiedenen Combinationen, besonders aber in jener Dreizahl, wonach die zwei älteren Cabirenbrüder den dritten oder jüngsten erschlagen. Sein Männliches wird nach Tyrrhenien hinübergetragen, und er ist in dieser Ansicht Dionysus (s. oben II. Th. p. 333.). Aber auch in der andern Combination von der Vierzahl ist dieser jüngste, dieser Casmilus, wie er beidemal heifst, immer der Phallusgott, einmal der Bacchische, das anderemal Hermes ithyphallicus. Nach dieser zweiten Lehre war er des Hephästos Sohn (s. oben II. pag. 326.). Nach einer

76) Nach einer Sage, die uns Plutarchus aufbehalten hat (de Isid. et Osirid. p. 362. B. p. 484 Wyttenb.), sollte Dionysus zuerst aus Indien zwei Ochsen nach Aegypten gebracht haben, wovon der eine Apis, der andere Osiris hiefs.

77) Wenn Pausanias (Phocic. cap. 18.) von den eisernen Köpfen eines Löwen und eines wilden Schweines zu Pergamus, Kunstwerken des Tisagoras, welche man dem Bacchus gewidmet, spricht, so erkennen wir in diesem Bacchus sowohl den Aegyptischen Osiris, dem der Löwe heilig ist — die Sonne im Zeichen des Löwen, als auch den Phönicischen Adonis, auf den der Eber sich bezicht.

andern Darstellung war Zeus der erste Cabire, und der zweite war Dionysus (s. oben II. pag. 334.). Dies führt uns wieder nach Aegypten zurück, und wir fragen nach der dortigen Genealogie des Osiris-Dionysus [78].

Dort heifst Osiris zuvörderst Sohn des Kronos, der ihn und seine Schwester Isis mit der Rhea erzeugt hat (Diodor. Sicul. I. 15 sqq.). Nach Jablonski's Erklärung (Panth. I. 141.) ist dieser Kronos nur ein hellenisirter Phthas. Mithin hätten wir hier dieselbe Genealogie, wie kurz zuvor nach Samothracischem Systeme. Ohne darüber weiter für und gegen zu sprechen, mache ich sofort auf ein Aegyptisches Lehrsystem aufmerksam, welches den Osiris-Dionysus, gerade so wie das Griechisch-Thebanische, zu einem Sohne des Zeus-Ammon macht; so dafs wir also in der Aegyptischen Religion selbst den Grund erblicken, warum der Griechische Dionysus als Juppiters Sohn erscheint. Bekanntlich wird diese Genealogie bei Diodorus (I. 23.) eine Erfindung

78) Unter den zahlreichen Vorstellungen, welche auf den Mumien sich finden, die neulich Herr Sieber aus Aegypten nach Deutschland gebracht, und die von dem Könige von Baiern für die Akademie zu München angekauft sind, findet sich, wie mir mein Freund, Herr Dr. Waagen, meldet, ein thronender Osiris, den Thyrsus haltend, von welchem das Fell eines wilden Thieres, woran Hals und Kopf, herabhängt. Es sey gelb mit schwarzen Flecken, und stelle wohl einen Panther vor. Vor dem Osiris steht eine Mumiengestalt opfernd. Später erscheint, wie er glaubt, Semele, mit demselben Felle bekleidet, vor dem Osiris mit Krummstab und Geifsel. Letztere Vorstellung, welche Böttiger und Denon (bei dem sie auch vorkommt), weil sie das Fell am Thyrsus des Osiris nicht kannten, für die Andeutung des Kriegerstandes nahmen, sieht er richtiger für ein Zeichen der Einweihung in die Mysterien des Osiris an.

des Cadmus genannt. Dieser habe absichtlich den Osiris einen Sohn des Zeus genannt, und Orpheus habe späterhin aus Freundschaft zu den Cadmeern diese Genealogie bestätigt. Die eine Sage habe ich schon im Vorhergehenden berührt, wonach Osiris vom Ammon im Aegyptischen Theben an Sohnes Statt angenommen wird. Nun berichtet uns Aristo in der Schrift von der Athenercolonie eine andere, der zufolge Dionysus, des Zeus und der Isis Sohn, bei den Aegyptiern nicht Osiris hiefs, sondern Arsaphes [79]). Nach der Erklärung, die man aus der Koptischen Sprache dazu aufgestellt, bedeutete dieser Arsaphes eben das Organ männlicher Zeugung (Jablonski Vocc. pag. 39.). Ist das vielleicht jener vierte Dionysus des Cicero (de N. D. III. 23. [80]), jener Sohn des Juppiter und der Luna, dem man die Orphischen Weihen feiert? Wie es aber auch mit jener Deutung und mit dieser Vermuthung stehe, so viel ist gewifs: dem Aegyptier war sein Osiris Dionysus eben so ein Phallusgott, wie dem Indier sein Schiwa-Dionichi; und so wie Indien ein ordentliches System in dieser Art des Gottesdienstes hatte, welches unter andern die Excerpte aus der Kasi Khanda beweisen (worin wir von einem Phallus Saïles, vom Phallus Ratnes - Dijyestes-

79) Plutarch. de Isid. p. 365. E. p. 498 Wyttenb. nach Valckenaers Verbesserung zu Eurip. Phoeniss. 654.

80) S. meine Anmerkung zu dieser Stelle p. 621. und den dort angeführten J. Laur. Lydus de menss. pag 82: Διὸς καὶ Σεμέλης, ὧν (man lese ᾧ) τὰ Ὀρφέως μυστήρια ἐτελεῖτο, καὶ ὑφ' οὗ οἶνος ἐκεράσθη. Auch ward Semele von den Orphikern angerufen, z. B. Hymn. XLIV. (43.) 2. Moser vermuthet aber, es sey in der Stelle des Cicero Selene und Semele verwechselt, und dann für ersteres Luna gesetzt worden. In anderen Stellen wird Dionysus bald Sohn, bald Bruder der Luna genannt; s. C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 72.

Kritibasa lesen) [81]), so ging nach der Versicherung des Herodotus (II. 49.) von Aegypten eine Lehre zu den Griechen über, worin der Phallusdienst seine Deutung erhielt. Jene Processionen mit Priapischen Götterbildern galten niemanden anders als eben dem Osiris - Dionysus (ebendas. 48.). Er war ja der Gott, nach dessen Tode man jenes heilige Symbol gefunden, und dessen Leichnam die erste Mumie darstellte. Er war der gestorbene, der beweinte Naturgott, der, da er eben den härtesten Zoll der Sterblichen bezahlt, als Wohlthäter und Lehrer herrlicher wieder aufsteht. So zeigte die Aegyptische Religion ihren Osiris von einer Seite im tiefsten Zustande der Erniedrigung. Ja, nach einer Notiz beim Plutarchus (de Isid. p. 359. E. p. 474 Wyttenb.) hatte man unter den Aegyptiern sogar eine Ansicht, nach der Hermes, Osiris, Horus und Typhon natürliche Menschen waren. Ebendaselbst wird bemerkt, Osiris sey schwarzer Farbe gewesen (vergl. I. Th. p. 521.). Hier haben wir also ganz die menschlich-historische Seite dieses Religionszweigs. Von Indien her in die Felsenhöhlen Aethiopiens ist Schiwa-Dionichi gebracht. Dort wird er also eingeweihet in das Geschlecht der Könige des Mohrenlandes, und selbst ein Mohrenkönig verdient er sich die Unsterblichkeit durch Leiden und Thun ungewöhnlicher Art. Er ist der Pflanzer von Süden herauf, der an der Spitze der Schiwadiener nach Oberägypten vordringt, und dort die grofse Ammonsstadt Theben besetzt *). Er ist selber des Ammon Sohn durch Adoption geworden.

81) S. Catalogue de Manuscrits Sanscrits de la Biblioth. Imper. par Hamilton et Langlès, im Magazin encycloped. 1807. Juill. p 33 sqq.

*) Oder von der Thebais aus nach Aethiopien wandert. S. meine Commentatt. Herodott. I. p. 175 sqq. und über die

Cicero (de N. D. III. 23. pag. 618. 620.) führt einen Bacchus auf, den zweiten, des Nysus Sohn, welcher die Nysa getödtet habe (secundum Nilo [sc. natum], qui Nysam dicitur interemisse). Achten wir hier zuerst auf die Ableitung des Wortes Nysa von νύσσειν, pungere [82]), und bemerken wir ferner die Angabe des Johannes Lydus (de menss. pag. 81.), dafs Dionysus auch die Sonne, νύσσα aber der Kreis der Zeit sey, so werden wir in dem Dionysus, der die Nysa tödtet, die Sonne erkennen, welche den Kreis der Zeiten in sich verschlingt oder aufnimmt — abthut (conficit), tödtet; gerade wie Saturnus seine eigenen Kinder verzehrt. Derselbe Joh. Lydus (pag. 82.) lehrt uns diesen Dionysus, den zweiten, den Sohn des Nilus, als einen König von Libyen, Aethiopien und Arabien kennen. Dies ist kein anderer, als der Libysche Dionysus, der von Nysa mit einem Heere gegen den Saturnus auszieht, dann mitten in Libyen die Campe, ein Ungeheuer von funfzig Köpfen, tödtet, und ihr einen Grabeshügel aufrichtet [83]). Auch hierin liegt, meines Bedünkens, ein tieferer allegorischer Sinn. Man denke nur an Hercules und an den Phanes der Orphiker (s. Fragmm. p. 503.), der gleichfalls den Kreis der Zeiten und Dinge bezeichnet, und mit so vielen Thierköpfen versehen war. Ueberdies sagt Joh. Lydus von demselben Dionysus, den er vorher als Sonne bezeichnet: δι' ὃν ἡ νύσσα (ὁ καμπτήρ) καὶ ἡ περικύκλησις τοῦ χρόνου.

Aehnlichkeit der Aegyptischen und Aethiopischen Religionen p. 181.

82) S. Cornutus de N. D. cap. 39. Eudocia p. 118.

83) Diodor. Sic. III. 71. und dort Wesseling. Nonni Dionys. XVIII. 232. Vergl. meine Anmerkung zu Cicero a. a. O.

Wir hätten demnach in diesem Aegyptisch-Libyschen Dionysus einen **Osiris-Sol**, welcher den jährlichen Kreislauf oder den Jahreslauf als ein vielköpfiges Thier (mit Bezug auf die Zeichen des Thierkreises) erzeugt und verzehrt. Wenn wir also annehmen wollten, dafs der Dionysus, der bei Diodorus die Campe (τὴν Κάμπην oder — Καμπὴν, mit fortgerücktem Accent, so viel als τὸν καμπτῆρα nach der angegebenen Bedeutung) tödtet, von einem Andern, dem Cicero gefolgt, als der bezeichnet worden sey, welcher die Nyssa (τὴν Νύσσαν) getödtet, so wäre der Sinn der Stelle des Cicero klar.

Jene alten Sagen der Thebaiter haben die Griechen fortgepflanzt. Da hatte Ammon den Dionysus mit der Nymphe Amalthea erzeugt, welche er aus Furcht vor seiner eifersüchtigen Frau Rhea mit dem Blitze erschlägt. Das Dionysuskind wird auf eine Insel des Flusses Triton geflüchtet, und dort von des Aristäus Tochter, der Nymphe Nysa, erzogen, oder vielmehr von Vater und Tochter zugleich, denen in ihrem Bildungswerke noch die Athene beisteht (Diodor. III. 68 sqq.). So trägt auch Juppiter beim Herodotus (II. 146.) den in seine Hüfte eingenäheten Dionysus über Aegypten hinaus nach Nysa in Aethiopien. Darauf bezogen Einige auch die Notiz, dafs Anacreon den Dionysus sollte Aethiopiens Sohn genannt haben. Andere wollten lieber an die dunkele Weinfarbe denken. Endlich erschien auf alten Griechischen Münzen, z. B. auf denen von Mytilene, der Insel Lesbos, der Kopf des Juppiter Ammon neben Bacchischen Symbolen [84]). Lauter Erin-

84) S. Dionysus I. p. 248. 251. Sonst kommen auf Münzen Griechischer Inseln und Städte häufig der Kopf des Bacchus und Bacchische Symbole vor, z. B. auf denen der Insel Andros, bei Pellerin Recueil etc. III. pl. LXXXIX. nr. 3. 4, ferner von Thasos, eben-

nerungen an den Aegyptisch - Aethiopischen Ursprung eines Hauptzweigs der Bacchischen Religionen.

Jene menschliche Seite, die wir oben (I. Th. pag. 295 ff.) im Volksglauben der Aegyptier nachwiesen, ward nun auch in Hellas die herrschende. Das war der Thebaner Dionysus, der, nachdem er die ganze Welt beseeligt hatte, nun auch selbst zur Seeligkeit der Götter aufsteigt. Jedoch in der Geheimlehre der Griechen, in den Orphischen Systemen, stand Dionysus höher. Da war er ja, wie im Verfolg sich ergeben wird, nach Einer Ansicht, der Gott der Götter. Dafs dieses System nun hauptsächlich auf Aegyptischer Priesterlehre ruhet, wollen wir hier vorerst mit Wenigem andeuten.

das. pl. XCIII, der Stadt Cartha auf der Insel Ceos, ebendas. pl. XCV, von Corcyra, ebendas. pl. XCVI, von Lesbos, pl. CIII, ganz besonders auf denen von Naxos (s. oben p. 107.), worauf Bacchus, Silenus und andere Gegenstände und Attribute aus dem Bacchischen Fabelkreise erscheinen, ebendas. pl. CV. nr. 1 — 5. Die Erklärung des guten Pellerin davon (p. 88.) mag man lieber bei ihm selbst nachlesen, wir übergehen sie hier billig mit Stillschweigen. Münzen derselben Insel zeigen eine Diota mit einem Bacchus, s. Eckhel. D. N. V. II. p. 333, einen Bacchus nebst Cantharus und Thyrsus, s. Wesseling zum Diodor. Sicul. V. 52. Tom. I. p. 373, der dort auf Beger Thesaur. Brandenb. T. I. pag. 432. verweist. Ueber eine noch nicht bekannte Münze von der Stadt Julis auf der Insel Cea mit dem bärtigen und bekränzten Kopfe des Bacchus s. Sestini Lettere e dissertazioni numismatiche, ossia descrizione etc. Tom. VI. Berlin 1804. — Endlich auf den Münzen der Carischen Stadt Orthosia kommt ein Bacchuskopf mit einer Epheukrone, Thyrsus und Panther vor; s. Pellerin II. pl. LXVII. nr. 47. 48. Sogar das Phönizische Sidon hat auf seinen Münzen den Kopf des Bacchus mit einem Epheukranz, Thyrsus und andern Bacchischen Symbolen; s. ebendas. II. pl. LXXXII. nr. 22. 25.

Nicht des Phthas Sohn ist Dionysus, sondern er ist Phthas selber. Das lesen wir mit deutlichen Worten beim Suidas (in Ἀφθάς); Aphthas oder Phthas (vergl. Jablonski Vocc. pag. 381.) ist Dionysus. Er ist der grosse, ewige Entscheider und Bestimmer aller Dinge, und somit auch, als Herr der Schicksale, Schicksalsdeuter, erster Prophet. In der höheren Ansicht verschwinden alle jene Anthropomorphismen, jene Götterzeugungen, wornach Osiris-Dionysus bald Sohn des Phthas, bald Kind des Ammon ist. Das ewige Wesen ist sich selber bald Vater, Gatte, bald Bruder und Sohn; und was Julius Firmicus (de error. profan. relig. V. pag. 115.) von dem höchsten Gotte sagt: «du bist Aller Vater und Mutter, du bist dir selber Vater und Sohn», das gilt in dieser esoterischen Lehre als herrschender Grundsatz. Ich muss hier, der Kürze wegen, meine Leser auf das verweisen, was ich hierüber im I. Th. besonders p. 290 ff. bemerkt habe.

Also auch hier dasselbe System verschiedener Combinationen, dieselbe Vielheit der Betrachtungsart, die wir oben in den Nachrichten von den ältesten Pelasgischen Institutionen Griechischer Religion wahrgenommen haben, in so weit wir darin priesterliche Lehre des Auslands erkennen mussten. Und so wird es uns dann nicht Wunder nehmen, wenn derselbe Osiris-Dionysus, den man gemeinhin als Bruder und Gatte der Isis-Luna kannte, von den Orphikern hinwieder als Sohn der Luna gekannt war (s. vorher Note 80. p. 133.); auch nicht Wunder nehmen, wenn wir in diesen Orphischen Systemen denselben Dionysus sich selber Vater und Sohn werden sehen; wenn wir ihn unter verschiedenen Namen und Eigenschaften an den Anfang einiger Weltalter gestellt, und in dem grossen Schöpfungswerke auf verschiedene Weise beschäftigt finden werden.

Es sind aber die Orphischen Lehren im Wesentlichen Aegyptische Lehren. Dies versichert der Vater der Geschichte ausdrücklich. Er sagt nämlich in der bemerkenswerthen Stelle, wo er von der Lebensart der Aegyptischen Priester spricht: die Orphischen Lehren würden auch Bacchische genannt, und seyen einerlei mit den Aegyptischen und Pythagoreischen [85]). Dies führt uns unmittelbar zu einer Erörterung der Orphischen Systeme; wobei wir zugleich die Thracische oder Nordgriechische Form der Bacchischen Religion betrachten. — Zuvor aber müssen wir fragen, welche Beglaubigung die Orphischen Dogmen für uns haben.



§. 7.

Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre.

Einzig mit der Lehre haben wir es hier zunächst zu thun, damit man mich nicht miſsverstehe. Die Frage nach dem Alter der noch vorhandenen sogenannten Or-

85) Herodot. II. 81. nach der richtigen und von Valckenaer ad Euripid. Hipployt. 952. und de Aristobulo 83. vertheidigten Lesart, die auch neuerlich durch eine Pariser Handschrift bestätigt ist. Vergl. I. Th. der Symb. p. 251. II. p. 284.

phischen **Gedichte** gehört mithin nicht in das Gebiet dieser kurzen Vorbemerkungen, obwohl wir sie einigemal in etwas berühren werden. Ueber diese letztere liegen bekanntlich die Auszüge aus den Acten bei Fabricius (Bibl. Gr. I. p. 140 sq. ed. Harles.) vor. Diese vermehren sich aber beim Fortgange der Untersuchung noch täglich.

Der von mir oft angeführte gelehrte Scholiast mscr. des Aristides nennt (zum Miltiades p. 165 Jebb.) neben Androtion und Aeschines den **Herodotus** als solche, die keinen älteren Dichter als den **Homerus** statuirten. Wir nehmen uns also gewiſs nicht zu viel heraus, wenn wir gerade von den Zeugnissen **dieses letzteren** ausgehen. Ja wir wollen ein Uebriges thun, und sogar noch den **Aristoteles** hinzuziehen, der, wie ohne gewaltsame Auslegung die Stelle des Cicero (de N. D. I. 38. mit unserer Anmerk. pag. 175 ff.) sich nicht anders verstehen läſst, sogar die persönliche Existenz eines Orpheus geleugnet hatte.

Herodotus also sagt in der berühmten Stelle (II. 53.), nach dem strengsten Sinne, worin sie genommen werden kann, erstens: Hesiodus und Homerus sind die Erfinder der Hellenischen Theogonie [86]); er verwirft mithin zweitens alle die Gedichte, die man zu seiner Zeit für vor-Homerisch ausgab, folglich auch die Orphischen. Sind damit, fragen wir unserm Zwecke gemäſs, nun auch alle **Lehren** aus vor-Homerischer Zeit, namentlich die **Geheimlehren** verworfen? Wir wollen sehen. Kurz zuvor (cap. 51.) gedenkt er eines **mystischen Mythus**, eines ἱερὸς λόγος, d. h. einer mythischen Ausdeutung (Erklärung) vom Hermesphallus, die die Pe-

86) Ueber diese Stelle, so wie über den eigentlichen Sinn derselben, vergl. oben II. Th. p. 297. und p. 451.

lasger den Athenern mitgetheilt haben, und die man noch in den Mysterien von Samothrace lerne. Diese Mittheilung kann nicht später geschehen seyn als im Jahr 1162 vor Christi Geburt; denn in diesem Jahre besetzten jene Pelasger, nach ihrer Vertreibung aus Attica, die Insel Lemnos [87]). Hesiodus und Homerus sind nach Herodots Angabe (cap. 53.) nur vierhundert Jahre vor ihm, d. h. in das Jahr 884 vor Chr. Geb. zu setzen. Weiter zuvor gedenkt derselbe (II. 49.) einer Lehre (ἐξήγησις), betreffend Bacchische Processionen, einer Lehre, die Melampus entweder in Aegypten oder vom Tyrier Cadmus und dessen Phönicischen Colonisten empfangen, und die die nachherigen Weisen weiter ausgebildet haben. Also Herodotus weiſs von einer Lehre des Cadmus [88]), und zwar von einer Bacchischen Lehre, deren Alter 1549 vor unsere Zeitrechnung zurückgeht. Doch bleiben wir beim Empfänger Melampus stehen, und nehmen selbst an, daſs er seine Lehre nicht vom Cadmus (d. h. von der alten Phöniciercolonie selbst) erhalten, sondern von deren Nachkommen, so geht sie gleichwohl 1350 Jahre vor Chr. Geburt, also wieder in die vor-Homerische Periode zurück. In demselben Sinne spricht nun auch Herodotus in der Stelle (II. 81.), wo er die Identität der Aegyptischen, Orphischen, Bacchischen und Pythagoreischen Gebräuche nachweist, gleichfalls von einer geheimen Erklärung (ἱερὸς λόγος), warum man nach diesen Ordensregeln in wollenen Kleidern

87) S. Raoul Rochette Histoire de l' établiss. d. Colon. Grecq. I. p. 426 sqq.

88) παρὰ Κάδμου haben alle Handschriften, auch die Schellersheimische. Larcher will παρ' ἀπογόνων Κάδμου ändern (s. Chronolog. p. 201 sq.), aus bloſser Conjectur — was hier am wenigsten zu billigen ist und Schweighäuser nicht gebilligt hat.

weder in Tempel ging, noch sich darin begraben liefs (vergl. I. Th. p. 252. 254.). Doch ohne von dieser und vielen andern Stellen des Geschichtschreibers Gebrauch zu machen, kann man schon aus Obigem mit Gewifsheit behaupten: Herodotus kannte theologische Dogmen, und zwar Bacchische aus der vor-Homerischen Periode. Weit entfernt also, die Orphischen Lehren zu verwerfen, weil er die zu seiner Zeit für Orphisch ausgegebenen Gedichte verwarf, konnte er sogar in diesen Gedichten alte Orphische Dogmen anerkennen. Und das hat er ohne allen Zweifel. Jener zuerst angeführte ἱερὸς λόγος, den er den Pelasgern beilegt (II 51.), war ja ein Orphischer, wie sich aus den Stellen des Cicero (de N. D. III. 22 und 23. vergl. oben II. Th. p. 326.) ergiebt. Jedoch lassen wir selbst Orpheus Existenz und den Namen Orphisch ganz fallen, darauf kommt ja hier gar nichts an; immer bleibt der unumstöfsliche Satz stehen: der älteste Geschichtschreiber Herodotus, ein Forscher, der seinen geraden, hellen Blick, wie seine grofse Einsicht allenthalben beurkundet, der in der Streitfrage über das Alter der Orphischen Gedichte selbst als Zweifler erscheint, dieser selbige Geschichtschreiber weifs sehr Vieles von Lehren, von Geheimlehren, von Bacchischen Lehren zu sagen, die weit in die Griechische Vorzeit zurückgehen.

Dasselbe gilt von Aristoteles. Auch er nennt Sätze der Bacchischen Mysterienlehre uralt. Man lese z. B. die charakteristische Stelle desselben beim Plutarchus (Consolat. ad Apollon. p. 115. C. p. 453 Wyttenb.) und verbinde damit die Anspielungen früherer Dichter, des Pindarus (Fragmm. p. 148 ed. Heyn.), des Simonides (beim Stobäus CXI. pag. 530.), um sich zu überzeugen,

dafs jene Sätze schon in früherer Tradition gegründet waren (Diodorus nennt sie bestimmt Aegyptisch).

Auch die Bruchstücke philosophischer Werke vor Plato sprechen für das Daseyn einer alten theologischen Dogmatik in Griechenland, oder, welches einerlei ist, Orphischer Lehren. Denn Orphische Lehre war theologische Lehre, und der in der Sage so berühmte Orpheus hiefs in der Sprache nachheriger Philosophen eben so wohl der Theologe, wie Johannes bei den Kirchenlehrern (vergl. Grotius ad Apocalyps. I. 1.). Es ist hier nicht von philosophischen Fragmenten die Rede, die selbst entweder zweifelhaft oder entschieden unächt sind, wie die meisten Pythagoreischen, sondern von unbestrittenen, worauf scharfe Forscher, wie Valckenaer (de Aristobul. pag. 85.), selbst viel halten. Gehe man doch z. B. nur die Lehrsätze des Pherecydes von Syros durch, der in der neun und funfzigsten Olympiade blühete, ingleichen die des Heraclitus, aus der neun und sechszigsten, und es wird sich die bündigste Ueberzeugung begründen, dafs die Hauptideen, die sie vortragen, im Wesentlichen mit jenen Lehrsätzen zusammenstimmen, die ganz allgemein als Orphisch angegeben werden. Diese und andere Philosophen lebten vor Herodotus. Er und ältere Geschichtschreiber, deren Fragmente wir besitzen, verlegen eine Zahl von Dogmen in die vor-Homerische Periode, oder nennen sie ausdrücklich Orphisch, Bacchisch, und dergleichen Lehrsätze, die in den Bruchstücken der älteren Jonischen Philosophen, des Heraclitus, der Eleaten u. s. w., im Wesentlichen immer wiederkommen, und in dieser Harmonie eine gemeinschaftliche Quelle verrathen. Im Verfolg werden wir einige dieser Dogmen bestimmt nachweisen. Will man also die Glaubwürdigkeit des Herodotus, die sich in geographischen und andern Dingen alle Tage mehr und mehr rechtfertigt, nicht geradezu bezweifeln, und alle Zeugen

vor ihm Lügen strafen; will man die Aechtheit jener Fragmente der älteren Philosophen nicht schlechthin in Anspruch nehmen, was doch noch Niemand eingefallen ist — so kann man auch das Daseyn vor-Homerischer theologischer Dogmen, besonders aus dem Kreise der Bacchischen Mysterien, nicht in Zweifel ziehen (s. II. Th. p. 447.).

Ein Jeder sieht, daſs hierbei auf jene Summe von Traditionen, die durch das ganze Griechische Alterthum hindurchziehen, gar nicht gerechnet ist, obschon sie für jeden denkenden Menschen einen gewissen Grad von Beweiskraft haben. Was in der Allgemeinheit geglaubt wird, kann selten ganz trügen. — Nein. Wir wollen blos die Ueberzeugung begründen, wie man ohne alle weitere Hülfsmittel, einzig aus den Nachrichten des Herodotus und älterer Geschichtschreiber einerseits, und aus den Lehrsätzen der ältesten Griechischen Philosophen andrerseits, eine Art von Dogmatik Griechischer Religion aufstellen kann, wodurch das hohe Alterthum der sogenannten Orphischen Lehre aufs vollkommenste gerechtfertigt ist. Viele Stellen der ältesten Dichter, besonders des Pindarus, des Aeschylus, Sophocles und Euripides, vorzüglich auch in den Fragmenten verlorener Stücke, können denn, wenn man will, dazu dienen, sie theils zu ergänzen, theils zu bestätigen.

Man kann folglich das strengste Urtheil unterschreiben, das über die unter Orpheus Namen noch vorhandenen Gedichte gefällt werden mag; man kann jene Behauptung in ihrer ganzen Ausdehnung adoptiren, daſs die noch vorhandenen Poeme dieses Namens, die Argonautica, die Hymnen, die Fragmente (wenn gleich in Betreff der beiden letzteren Mehreres für relativ älter genommen wird) u. s. w., nicht nur nicht vor-Homerisch,

sondern nicht einmal vor-Platonisch sind, d. h. daſs sie nicht von dem Zeitgenossen der Pisistratiden Onomacritus (Herodot. VII. 6.) herrühren, sondern Verfasser haben aus der Alexandrinischen Literaturperiode, ja zum Theil selbst aus der Römischen, nach Verbreitung des Christenthums; und dennoch muſs man das vor-Homerische Alter einer Griechischen Geheimlehre, die nun einmal, gleichviel warum, Orphisch heiſst, zugeben. Wir sind also, um ganz deutlich zu seyn, gar nicht gemeint, uns auch nur eines einzigen Orphischen Gedichts, es habe Namen wie es wolle, als solchen, d. h. als eines Ganzen in Metrum, Wort und Ausdruck, annehmen zu wollen [89]).

Hinwieder ist es in Betreff der sogenannten Orphischen Werke zuvörderst bemerkenswerth, daſs es schon zu Herodotus Zeit, also verhältniſsmäſsig früh, Gedichte gab, die für vor-Homerisch ausgegeben wurden, ohne daſs der Geschichtschreiber sie dafür anerkannte (II. 53.); sodann, daſs derselbe von Orakeln des Musäus spricht (VII. 6.), die bereits der Zeitgenosse der Pisistratiden Onomacritus interpolirte; daſs schon der Musiker Terpander, lange vor Plato, den Orphischen Numerus nachgeahmt haben soll (Plutarch. de Music. p. 1132. F. p. 632 Wyttenb.); daſs man also schon lange vor der Platonischen Zeit, ehe jene Orpheotele-

89) Auch Sickler in einer Note zum Kadmus pag. CIX. ist in diesem Punkte völlig mit mir einverstanden. Er erkennt die Orphischen Hymnen als der Sprache nach ungleich jünger, wie Homerus und Hesiodus, dem Inhalte nach jedoch für sehr alt. Denn sie seyen nichts anderes, als von Zeit zu Zeit sprachlich modernisirte oder umgearbeitete Uebersetzungen der alten Tempelhieroglyphen oder der uralten heiligen Bilderschrift in Buchstabenschrift.

sten auftraten [90]), sich mit priesterlichen Poemen trug. Jener Onomacritus und andere Verfasser von Werken unter Orpheus Namen müſsten weit unkundiger gewesen seyn, als sie waren, wenn sie ihren Productionen nicht alle die Lehrsätze einverleibt hätten, die in Wahrheit alt, vor-Homerisch, und in den Mysterien von Alters her geheiligt waren. Alsdann hätte sie ja sofort jeder Athener, der eingeweiht war (und bekanntlich waren das ja fast alle), Lügen strafen können, und es hätte dazu keines Poeten Lasus bedurft, der den Onomacritus auf der That ertappen muſste. Mithin enthielten jene Orphisch genannten Werke der Pisistratidischen Zeit gewiſs das Wesentlichste von den Lehrsätzen der Bacchischen und Cerealischen Mysterien [91]).

90) Theophrasti Charact. cap. 17. Platon. Rep. II. p. 364. E. P. III. Vol. I. p. 71 Bekker. Plutarch. Apophthegmm. Laconn. p. 224. E. p. 895 Wytt. Diogen. Laert. VI. 4. Athen. V. p. 198. E.

91) Es ist mir wohl bekannt, daſs Silvestre de Sacy (in den Noten zu Saintecroix Recherches etc. II. p. 62 sq.) diese Ansicht heftig bestreitet, und die Meinung zu vertheidigen sucht, daſs vielmehr alle die, welche seit Einführung des Christenthums oder seit der Stiftung der hauptsächlichsten philosophischen Schulen über philosophische und religiöse Gegenstände, unter dem Namen berühmter Männer der Vorzeit, Werke geschrieben, eben dies gethan, um das sinkende Heidenthum zu unterstützen, und durch den tiefen erhabenen Sinn, der in allen seinen Mythen und Symbolen versteckt sey, dasselbe zu empfehlen. Die weiteren Angaben mag man bei ihm selber nachlesen. Man verbinde damit noch die Note desselben Gelehrten p. 70. 71. a. a. O. — Zoëga in den Abhandll. pag. 212 ff. behauptet gleichfalls, daſs das Meiste von dem, was den Namen des Orpheus trägt, im zweiten bis vierten Jahrhundert der gemeinen Zeitrechnung von Heiden, Hellenistischen Juden und von Christen erdichtet wurde, und

Nach Plato aber und in allen folgenden Zeitaltern bis nach Christi Geburt herab mufste ein Jeder, der Orphische Gedichte verfafste, dieselbe Vorsicht gebrauchen, allgemein sanctionirte alte Lehren zu geben. Es dauerten ja die Mysterien fort, und mithin bestand auch jene Controle über die bekannten Grundlehren noch immer. Schon dies mufs beachtet werden, wenn man nun weiter fragt: wie verhalten sich unsere jetzigen Orphica (Gedichte und Fragmente) zu jenen relativ-alten, welche Herodotus, Plato, Demosthenes u. s. w. kannten? — Möge aber auch diese letztere Betrachtung immerhin von den Bewegungsgründen, die das Endurtheil bestimmen müssen, ausgeschlossen bleiben, so wird man doch der nachweifslichen Uebereinstimmung ihre Beweiskraft lassen, die sich zwischen vielen Hauptideen der noch vorhandenen Orphischen Gedichte und Demjenigen findet, was uns die glaubwürdigsten Geschichtschreiber als Orphisch oder Bacchisch nennen, und was wir als unbezweifelte Lehrsätze der alt-Jonischen und Italischen Philosophie erkennen. Aber selbst jene Werke sind zum Theil nicht ganz neu. Wenigstens erkennt selbst der scharfe Forscher Valckenaer, der doch so Vieles ausmusterte, was Ruhnkenius noch als relativ-alt gelten liefs, in seiner letzten Schrift (de Aristobulo p. 85.) die Orphischen Hymnen für viel besser und für viel älter als die übrigen noch vorhandenen Orphischen Gedichte, und gesteht (p. 84.) in Betreff der Fragmente, dafs Einiges, wenn gleich nur Weniges, einen alterthümlicheren Ton habe (z. B. das bei Stob. Florileg. pag. 339 ed. Grot.),

dafs nur einige wenige vorhandene Bruchstücke und vielleicht einige Hymnen verdienen mögen, für früher als die gegenwärtige Zeitrechnung gehalten zu werden; das Uebrige zeige augenscheinliche Spuren später Erfindung.

und von Pythagoreern aus verhältnifsmäfsig früher Zeit herrühren möge.

§. 8.

Von den Orphischen Schulen.

Dafs verschiedene Orphische Systeme angenommen werden müssen, gehet aus Allem hervor. Man erwäge nur Folgendes: Aeschylus hatte in den Bassariden einen Orpheus, der Calliope Sohn, auf die Bühne gebracht, dem Apollo die Lyra gegeben, der den Helius, den er Apollo nannte, für den gröfsesten Gott hielt, und den Dionysus nicht verehrte; weswegen er auf dessen Veranstaltung von den Bassariden zerrissen ward (Eratosth. Cataster. cap. 24. pag. 19 Schaub.). Das ist also ein von Bacchantinnen getödteter Orpheus. Bekanntlich legte man dieser blutigen Handlung auch ganz andere Motive unter. So lesen wir gleich in der Erzählung desselben Inhalts beim Hyginus (Poet. Astronom. II. 7. p. 439 Staver.): Orpheus sey deswegen von den Mänaden umgebracht worden, weil er des Dionysus Mysterien ausgekundschaftet habe. In der Sage der Delphier (bei Pausanias X. 7. §. 2.) ist aber von einem Orpheus die Rede, der auf seine geheime Wissenschaft zu stolz war, um sich in einen Pythischen Wettstreit im Gesang zu Ehren Apollo's einzulassen, wie doch der Creter Chrysothemis, ingleichen Philammon und Thamyris gethan; in welcher Weigerung ihm auch sein Schüler Musäus getreu blieb. — Also ein Orpheus, der am heiligen Orte des Apollo nicht auftreten will; — so wie der obige sich weigerte dem Dionysus zu huldigen. Und nun lesen wir ja auch bestimmt, dafs Orpheus des Dionysus Mysterien erfand (Apollodor. I. 3. 2.). Wir sehen das Bild des Orpheus neben dem Dionysus in Tempeln des alten Griechenlands aufgestellt (Pausan. V. cap. 26. §. 3.),

und werden also ganz wieder auf den Punkt zurückgeführt, auf den uns oben Herodotus gestellt hatte, wenn er (II. 81.) Orphisch und Bacchisch für einerlei erklärt.

Ganz bestimmt redet eine andere Sage von drei Orpheus in Thracien, oder von einem dreimaligen Erscheinen von Orpheus in diesem Lande [92]). Diese und ähnliche Beobachtungen veranlaſsten im Alterthum schon Manche, z. B. den gelehrten Herodorus (beim Scholiasten des Apollonius I. 23.), mehrere Orpheus anzunehmen; wofür wir lieber von einer Folge Orphischer Schulen sprechen.

Jezt entsteht die Frage, welche die älteste sey, und durch welche Kennzeichen die Perioden der Orphisch-Thracischen Priesterlehre sich von einander unterscheiden. Auch hier bleibe ich absichtlich auf Griechischem Grund und Boden stehen, und lasse Griechische Schriftsteller über den periodischen Gang ihrer eigenen Religionen sprechen. Es mögen also die etymologischen Versuche auf ihrem Werthe beruhen, wonach Orpheus bald der Liebliche heiſsen soll, bald der Weise, Kundige, bald bestimmter des Orus (Apollo) Sohn [93]). Mit der letzten hat man die Sage bei Pausanias (VI. 20. §. 8.) in Verbindung gesetzt, wonach Orpheus ein ge-

92) Hermias Comment. in Platon. Phaedr. pag. 109 ed. Ast. vergl. Orphei Fragmm. p. 505 ed. Herm.

93) Von Or Horus und Phe Sohn; s. de Schmidt Opuscull. p. 108. vergl. Fabricii Bibl. Gr. I. p. 143. sq. Nach Sickler (Homer's Hymnus an Demeter p. 63.) ist Orpheus Semitisch עָז – אֶרְפֵּא, der Heilende, oder die heilende, wieder herstellende, versühnende Kraft.

borener Aegyptier war [94]). Allerdings müssen wir immer die Identität des Aegyptischen und Orphischen im Auge behalten, und allerdings werden auf die Bacchische Religion, da sie ja ihrer Wurzel nach Indisch ist, auch die Perioden der Indischen Religion; der Brahma-, der Schiwa- und Wischnudienst, oder vielmehr das gegenseitige Verhältniſs dieser beiden letzteren ihren Einfluſs geäuſsert haben. Wir gehen jedoch, wie bemerkt, zunächst den Spuren nach, die in Griechischen Sagen und Nachrichten vorliegen. Hier darf vorerst jene Aussage der Dodonäer nicht übersehen werden, daſs die Pelasger gerade den Namen Dionysus weit später als die übrigen Götternamen erfuhren (Herodot. II. 52.); womit man die andere Nachricht von der späten Einführung des Pan, Herakles und Dionysus unter die Hellenen verbinden muſs (ebendas. 146.). Jung war also auch der Dionysusdienst in Griechenland im Vergleich mit der Religion des Apollo. Hierbei erinnere man sich der Stelle des Pausanias (X. 27. §. 2.) wieder, wo Olen, jener erste Prophet des Phöbus, der die in Delos gesungenen Hymnen gedichtet hatte, älter als Orpheus genannt wird. Nach einer andern Sage war Olen aus dem Hyperboreerlande gekommen, und wenn er auch vielmehr für einen Colonisten aus Lycien galt, so wies doch

94) „ἠξίου δὲ οὗτος Αἰγυπτίους εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θρᾷκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν." Wenn wir auch diese Angabe auf sich beruhen lassen müssen, indem die neueren Herausgeber des Pausanias statt Αἰγυπτίους die ohne Zweifel richtigere Lesart Αἰγύπτιος in den Text aufgenommen haben, so vereinigen sich doch die meisten andern Nachrichten dahin, daſs Orpheus (wenn er auch kein geborner Aegyptier war) doch nach Aegypten gegangen sey, und dort seine Weisheit geholt habe; s. Harleſs zu Fabricii Bibl. Gr. Tom. I. p. 142. Not. vergl. Schol. Paris. Apollonii Rhod. I. 23. p. 9.

die Religion, deren Verkündiger er war, in vielen Spuren nach Nordosten und den Caucasischen Ländern hin (vergl. oben II Th. p. 116 ff.).

Auch in einem Orpheus haben wir oben zunächst einen Apollo'spropheten kennen gelernt, und einen Verächter der Dionysischen Feier. Darum zerreissen ihn die Thracischen Weiber. Eine symbolische Sitte sollte diese blutige That im Gedächtnifs erhalten. Die Männer in Thracien stachen zum ewigen Gedächtnifs ihre Frauen mit Nadeln (Plutarch. de S. N. V. pag. 52. mit Wyttenbachs Note), und es war diese Gewohnheit das Zeichen einer edlen Geburt (Herodot. V. cap. 6.). Man leitete diese Sitte von den Scythen ab (Clearchus beim Athenäus XII. p. 524. D. p. 418 Schweigh.), also von jenen Nordländern her, die die verschiedenen Apollo'spropheten den Griechen zugeschickt hatten. Bestimmt werden wir im Verfolg in den Scythen eifrige Widersacher des Bacchischen Orgiasmus erkennen, wie nur immer der von den Mänaden erschlagene Orpheus gewesen war.

Es sind also hinlänglich Gründe gegeben, diejenige Orphische Schule als die ältere zu setzen, die man, wenn auf jene Sagen gesehen wird und auf den Gebrauch des Saitenspiels, in gewissem Betracht eine Apollinische heifsen kann. Sie kann als eine Fortsetzung der Schule des Apollopropheten Olen gelten. In Betracht des Weges, den sie zu den Griechen genommen, nennen wir sie Caucasisch, ohne dadurch etwas mehr sagen zu wollen, als dafs sie den Griechen aus Nordosten kam und aus den Gegenden, die sie unter dem weitschichtigen Namen des Hyperboreer- und des Scythenlandes zusammenfafsten. Ihre Wurzel reicht weit in den alten Lichtdienst des höheren Asiens und Indiens hinauf. Man kann sie, wie Alles Orphische, zu der dritten Periode der Indischen Religionen rechnen, zum reinen Wischnudienst und zu

den mit ihm vorgenommenen Reformationen; nur vergesse man alsdann nicht, daſs in Griechenland die dritte Form vor der zweiten, vor dem Schiwadienste, hervortritt. Hinwieder ist auch der Nordosten nicht für den einzigen Weg zu halten, auf dem diese Schule von Apollo'spropheten nach Griechenland kam. Mag Orpheus ein geborner Aegyptier genannt worden seyn oder nicht, mag er für einen Horus-Sohn genommen werden oder nicht — so viel bleibt gewiſs, und der Verfolg wird es deutlich zeigen, daſs auch von Aegypten her ein solcher Apollocultus nach Griechenland verpflanzt worden war, der sich anfangs mit dem Bacchischen Orgiasmus in den entschiedensten Widerspruch setzte, und ihn auf Blut und Tod bekämpfte.

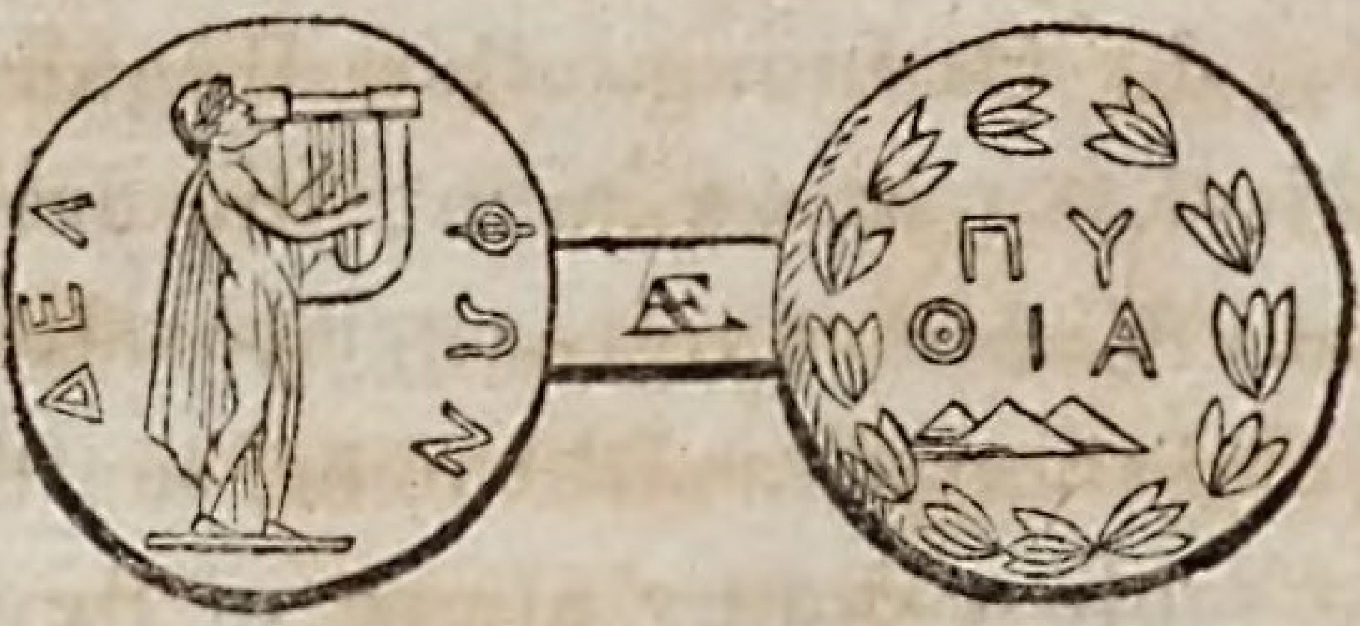
Diese alt-Orphische Schule mag schon alle die Eigenschaften gehabt haben, die man unter dem Worte Orphisches Leben (βίος ὀρφικός) zusammenfaſst: jene priesterliche Würde, jene Enthaltung von thierischer Kost [95]) und Kleidung, oder doch deren seltneren und mäſsigeren Gebrauch (wie z. B. keine wollenen Kleider in den Tempel oder ins Grab zu bringen Aegyptisch-Orphisch war; vergl. I. Th. p. 252.). Ein reinerer Opferdienst war es, gleich dem, den der Saitische Cecrops nach Athen brachte, wo er Kuchen auf den Altären des Zeus darbot (s. oben I. Th. p. 172.); eine feste Haltung

95) Bei jener Enthaltung vom Fleischessen, die wir bei mehreren alten Priesterschaften, besonders Asiens, finden, haben vielleicht Betrachtungen mitgewirkt, wie sie Theopompus beim Eustathius zur Odyssee XII. 330. pag. 492. 185 sqq. mittheilt. Dieser Geschichtschreiber bemerkt nämlich, mit einem Tadel gegen Homerus, der seine Helden so viel Fleisch genieſsen lasse, daſs das viele Fleischessen das Denken störe, den Geist träge, das Gemüth zum Zorn und zur Härte geneigt mache, und überhaupt ein verkehrtes Wesen hervorbringe.

des Lebens im stetigen Gleichgewicht (ὁ βίος ἐπὶ σταθμῃ [96]), und die tägliche Begleiterin des Lebens, die Lyra, die jener inneren Harmonie eben sowohl den Ausdruck leiht, als sie rückwirkend hinwieder, jeden Miſston auflösend, die Ordnung aller Regungen der Seele befördert. Die Lyra ist es auch, die der Sage nach in Orpheus Hand Wunderdinge verrichtete, und wie sie die wilden Gemüther der Thracier sänftigt, auch das Thier und die leblose Natur sogar in Bewegung setzte; in welcher mythischen Beschreibung die Zaubergewalt hinlänglich bezeichnet ist, die die Musik auf wilde Völker zu äuſsern pflegt. Daſs auch in dieser Schule schon der Lyra und ihren Saiten und Tönen, nach höherer Ansicht und für die Empfänglichen, die Beziehung auf siderische und kosmische Verhältnisse gegeben war, kann wohl nach dem, was oben über die Asiatisch-Delische Apollo'slehre, ingleichen über das Aegyptische Priestersystem (I. Th. p. 446 ff. und II. p. 197 ff.) bemerkt worden ist, kaum im Zweifel bleiben. Der Gesang lag jezt noch ganz in dem Munde der Priester und war das Organ ihrer Lehren. Es war eine ernste und sanfte, eine strenge und milde Obhut, unter die diese Orphiker die wilden oder halbwilden Völker genommen hatten. Die Könige jener Thracischen Stämme standen, scheint es, in näherer Beziehung mit ihnen. Nach der Sage wurden einigen von ihnen die höheren Weihen ertheilt; also ein Verhältniſs dem Aegyptischen ganz analog. Auch Königsnamen erinnern an diesen alten Orphischen Apollodienst, wie andere nachher an den Bacchischen. Von dem ersteren werden wir sogleich im Lycurgus ein Beispiel finden, und von dem letzteren

96) Plato de Legg. VI. 785. Epinom. 974. vergl. Euripid. Hippolyt. 948.

im Verfolg. Das war also die erste Orphische Schule oder das alte Gesetz und der ungestörte frühere Dienst des reinen Feuers.



Mittlerweile bereitet sich in Kleinasien eine grofse Revolution, die bald ganz Griechenland erschüttert. Auf den Cybelischen Gebirgen in Phrygien erscheint das Bild der Göttermutter, Hyagnis erfindet in Celänä die Flöte, und stimmt in Phrygischer Weise der Mutter der Götter, des Dionysus und des Pan neue Lieder an [97]).

97) Marmor Parium Epoch. X. S. auch die Nachweisungen im I. Bande der Erläuterungsschriften und Zusätze zur allgem Welthistorie II. Abth. p. 290. In der classischen Stelle des Plutarchus de Musica Tom. II. pag. 1132. F. Vol. V. p. 632 Wyttenb. wird nach Alexander (ἐν τῇ Συναγωγῇ τῶν περὶ Φρυγίας) Olympus als der genannt, welcher zuerst das Saitenspiel, so wie die Idäischen Dactylen, zu den Hellenen gebracht; Hyagnis aber als der erste Flötenspieler, welchem dann sein Sohn Marsyas und dann Olympus folgte. Hiermit verbinde man noch den Appulejus Florid. lib. I. p. 341 Elmenh.: „Primus Hyagnis in canendo manus dissapedinavit: primus duas tibias uno spiritu animavit: primus laevis et dextris foraminibus, acuto tinnitu, gravi bombo concentum musicum miscuit. Eo genitus Marsyas, cum in artificio patrissaret tibicinii, Phryx cetera et barbatus, vultu ferino trux, hispidus illutibarbus, spinis et pilis obsitus fertur proh nefas, cum Apolline certavisse." — Wir erkennen hierin zwei Perioden von Priestermusik, aus Kleinasien zu den Griechen gebracht; die erste und älteste, durch das Organ der Saiten, Saitenspiel, wohin der erste Olym-

Das geschah gegen das Jahr vor Chr. Geb. 506. Etwas früher (1549) hatte Cadmus, ein Phönicier oder Thebaiter, über Thasos den Osiris-Phallus nach Böotien gebracht, und ihm wird in seinem Hause der Enkel Dionysus geboren. Allenthalben, wohin der neue Gottesdienst verbreitet wird, bricht Hader und Krieg aus. Selbst der nahe Blutsverwandte, der Sohn der Muhme Agave, Pentheus mufs als Verächter der neuen Religion (ὑβριστὴς καὶ ἀσεβής) einen grausamen Tod erleiden. War er etwa auch ein Apollodiener? In Thracien wenigstens erleidet der Freund, und nach der gangbarsten Sage gar Sohn des Apollo, Orpheus, einen gleichen Tod, und das Gebirge Pangäum wie der Böo-

pus zu gehören scheint, in welchem gewifs auch astronomische Verhältnisse mit musicalischen in Verbindung gebracht sind, wie die Spuren in dem Namen Olympus (Himmel) zeigen, so wie in der Anführung der Idäischen Dactylen, die uns an die Planeten erinnern; dann die zweite, durch das Organ der Flöte, Flötenspiel, mit Hyagnis, Marsyas und dem zweiten Olympus. In diesen zwei Instrumenten aber lag nun auch ein Gegensatz der religiösen Zwecke und der Priesterschaften. Wenn nämlich in der Cithar oder Lyra das Beruhigungs- und Besänftigungsmittel gegeben ist, dessen sich die älteste Priestererziehung, welche die rohen Triebe der Menschen bändigen wollte, bedienen mufste; so ist in der Flöte die Erweckung der Gefühle gegeben, und sie ist mithin das erregende und bewegende Instrument, das daher auch den Mysterien, dem Phrygischen Dienste der Corybanten, den Sabazien und der Bacchusfeier angehörte. Hierhin gehört Marsyas, als Wettstreiter mit Apollo. Die weiteren Schlüsse, welche sich hieraus für den Ursprung der Elegie und ihre älteste Beschaffenheit folgern lassen, will ich hier nicht weiter berühren. — Vergl. noch Böttiger über die Erfindung der Flöte im Attischen Museum I. p. 290. 332 f.

tische Cithäron wird mit Blut bespritzt (Apollodor. III. 5. 1.). Dort in Thracien tritt dann auch der Edonier König Lycurgus der neuen Taumelschaar der Bacchanten kräftig entgegen. Welche Namensform auch die urkundlich Homerische seyn mag: Λυκόοργος [98]) oder Λυκόεργος (Heyne ad Iliad. VI. 130.), immer haben wir einen rüstigen, einen abwehrenden Wolf; und der Name erinnert, wenn man ihn nicht selbst auch durch Lichtschaffer erklären will, wie Einige gethan, dennoch an das heilige Thier des Apollo. Für diese Ansicht spricht auch das, was wir im Verfolg über einen ähnlichen Kampf in Argos bemerken müssen. Aber auch hier war die Gewalt des neuen Glaubens siegend, und Lycurgus verliert, wo nicht das Leben, wie Viele erzählten, so doch das Augenlicht, wie Homerus singt [99]). In den Mythen der neuen Secte steht er als der wilde König Thraciens da, zum ewigen Exempel, weil ihn des mächtigen Gottes Dionysus Fluch getroffen. Jezt ward das reine Licht des alten Opferdienstes von dem neuen wilden Feuer ergriffen und gerieth in Gefahr gänzlich zu verlöschen. Jezt übertönten die Phrygisch-Lydischen Cymbeln und Flöten die sanfte Melodie des Saitenspiels, und die stillere Andacht mufste dem neuen

98) Diese Form haben Heyne und Wolf im Texte des Homerus beibehalten. Zur Bestätigung kann das Orakel im Herodotus I. 65. dienen, wo Jacob Gronovius in der Mediceischen Handschrift zuerst Λυκόοργε und Λυκόοργος fand und vertheidigte. Ihm sind Wesseling und die übrigen Herausgeber seitdem gefolgt, und der Schellersheimische Codex bestätigt diese letztere Schreibung an beiden Stellen. Auf die Fabel des Lycurgus kommen wir im Verfolg zurück. — Vergl. auch oben II. Th. p. 469.

99) Oder nach Andern, Bacchus läfst ihn ans Kreuz schlagen; s. Larcher zum Herodot. Tom. II. p. 343.

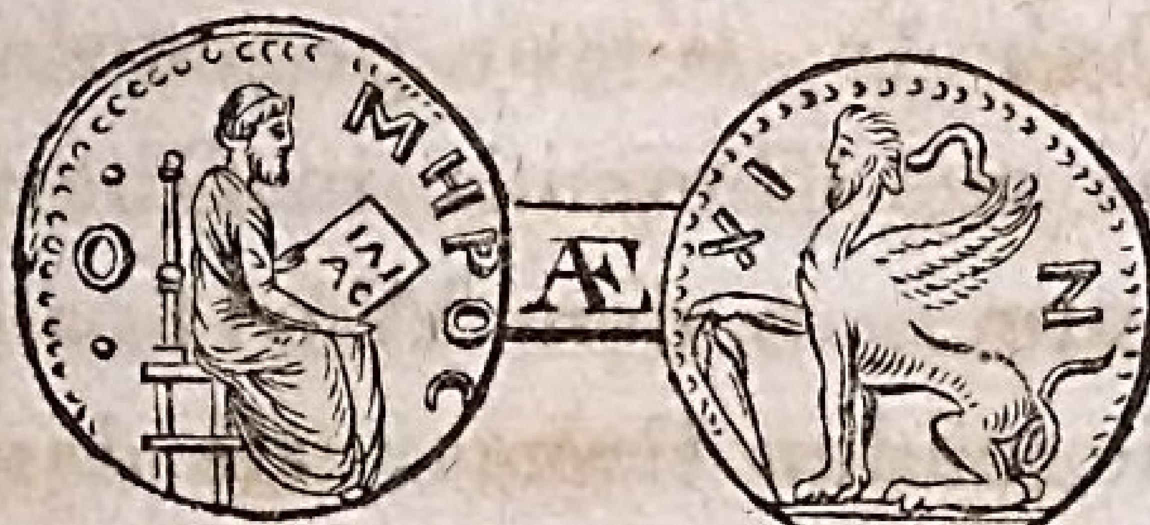
Getöse Platz machen [100]). Daſs diese Religion vorzüglich durch das Rauschende des Orgiasmus charakterisirt

100) Das, was ich in einer der nächst vorhergehenden Noten über den verschiedenen Charakter und die verschiedene Anwendung der Cithar und Flöte bemerkt habe, hat Proclus zu Plato's Alcibiades I. weiter ausgeführt. Man vergleiche mit seinen Ausführungen die Platonischen Stellen de Republ. III. p. 285 – 290. IV. p. 336. de Legg. II. 91 – 97. VII. 341 – 343. nebst Cicero de Legg. II. 15. 38. p. 160 sqq. ed. Görenz. (vergl. oben I. Th. pag. 448 f.). Von den musicalischen Instrumenten nämlich, sagt er, sind einige beruhigend (zum Befestigen und Besänftigen gemacht), andere erregend. Einige gehören der Ruhe an, andere der Bewegung. Die beruhigenden nun sind für die Erziehung die geeignetsten, weil sie unser Gemüth zur Ordnung führen, weil sie das Brausende der Jugend beschwichtigen, auch das Aufgeregte zur Sinnigkeit und Selbstbeherrschung umwenden. Die erregenden sind am meisten geeignet, um Begeisterung zu erwecken. Daher ist auch in den Mysterien und Weihungen die Flöte von Nutzen; denn sie bedienen sich des bewegenden Elements derselben, um die Gedanken an das Göttliche zu wecken. Denn das Unvernünftige muſs man einschläfern (beschwichtigen); die Vernunft aber erwecken. Daher bedienen sich die Erzieher der besänftigenden Instrumente; die Weihenden aber der erregenden; denn was erzogen, was gebildet werden soll, ist das Unvernünftige, was aber geweihet wird und in Begeisterung ist, ist die Vernunft. — Nimmt man diese Sätze mit mehrerer Rücksicht auf die Geschichte, so ergiebt sich, wie ich bereits oben angedeutet habe: 1) daſs die Cithar ein Product und Werkzeug der Einfalt des älteren einfacheren und sanfteren Gottesdienstes war; 2) daſs in der ferneren Entwickelung der Religionsgefühle die Ahnung des Unendlichen in der Natur und das überwältigende Gefühl ihrer tausend und tausend Wunder hervortrat, und damit Enthusiasmus und Orgiasmus; 3) daſs zum Ausdruck dieser Gefühle die Flöte das am meisten geeignete Instrument

wird, zeigt schon die älteste Erzählung des Homerus (a. a. O.), wo der Ammen des rasenden Dionysus gedacht wird. Auch kam dieser Orgiasmus nicht von Nordosten her. Dafür spricht ein merkwürdiger Zug aus den fortdauernden Religionskämpfen jener Gegend, den uns Herodotus (IV. 79.) aufbehalten hat. Ein König der Scythen Scyles findet sich sehr angezogen durch die Sitten der Griechen. Um seinem Hellenismus recht nachzuhängen, verfügt er sich von Zeit zu Zeit in die von Griechen bewohnte Stadt Borysthenes am Flusse gleiches Namens (am Dniepr), wo er sich an das Gefolge der Dionysusdiener anschliefst, in dessen Mysterien er sich hatte einweihen lassen. Hier wird nun der neue Dienst recht bestimmt durch den Namen Διόνυσος βάκχειος bezeichnet; wie es dann im Verfolg von diesem Könige weiter heifst: βακχεύει καὶ ὑπὸ θεοῦ μαίνεται, «er raset und wird vom Bacchus getrieben». Man erinnere sich der Nebenbegriffe, die wir oben bei dem Namen Βάκχος nachgewiesen haben. Aber von einem rasend machenden Gotte und Gottesdienste wollten jene Scythen nichts wissen, und der König mufs die Bacchische Lust mit dem Verluste seines Thrones erkaufen. Des Reiches entsetzt flüchtet er nach Thracien, in das Land, wo jezt nun schon lange das neue Gesetz des Dionysus - Bacchus regierte. Dafs aber in diesen Thracischen Bacchusmysterien Aegyptisches mit dem Asiatischen gemischt war, dafür sprechen vielleicht einige Symbole, von denen wir aus Gelegenheit jener Geschichte Nachricht erhalten. Es hatte nämlich jener Scythische Bacchusjünger um seinen Pallast zu Bory-

war, und dafs sie, da der Bacchische Naturdienst ein Hauptelement der Griechischen Religion blieb, auch besonders in den Weihen dieses Herrn der bunten Natur beibehalten ward.

sthenes einen geräumigen Hof, welcher mit Greifen [101]) und Sphinxen [102]) von weiſsem Steine verziert war.



101) So sehen wir einen Greifen auf der Vorderseite einer uralten Silbermünze von Abdera in Thracien, bei Pellerin Recueil T. I. pl. XXXIII. nr. 3. Die Kehrseite hat nach der ganz alten Art Vertiefungen. Pellerin I. p. 191. bemerkt dabei, daſs der Greif Symbol von Abdera und von Teos, der Mutterstadt von Abdera, war. Daſs die Greife dem Bacchus heilig sind, hat auch Zoëga aus mehreren Bildwerken bewiesen; s. dessen Abhandll. herausgeg. von Welcker p. 30.

102) Merkwürdig ist, daſs die Sphinx (wovon bereits oben I. Th. pag. 495 ff. die Rede war) der gewöhnliche Typus auf den Münzen der Insel Chios ist, wo sie auf dem Revers derselben steht (auf dem Avers häufig Homerus); und zwar die Sphinx bald mit der Leyer (s. z. B. Beger Thes. Brandenb. I. pag. 419.), bald mit der Amphora (s. z. B. Eckhel Sylloge numor. rarior. Tab. IV. nr. 7.), bald mit kreuzweis gelegten Fackeln (so in der Suite der Sphinxmünzen von Chios bei Pellerin Recueil T. III. pl. CXIV. nr. 9. 10.). Ueber die Bedeutung haben die Antiquarier verschiedene Meinungen. Tristan dachte dabei an Aegypten, und bemerkt, die Chier hätten die Aegyptischen, besonders Mareotischen Weinkrüge damit bezeichnet. Dieser Meinung widerspricht Spanheim (de Usu et Praest. Num. T. I. p. 247.). Er bringt den Sphinxtypus in Zusammenhang mit Homerus (der ja mehrentheils auf der andern Seite vorkomme), mit Andeutung desselben als des Vaters der Mythen und Allegorien, und weil er einst (Hero-

Ganz ähnliche Kämpfe zwischen dem alten und neuen Dienste fielen weiter unten in Südgriechenland vor. Die Mythen von Argolis sind besonders redende Zeugen. Und auch hier derselbe Gegensatz der Apollo- und Bacchusreligion. Nach Argos war gegen das Jahr 1572 vor Chr. Geb. Danaus aus Chemmis in Oberägypten gekommen. Dort kannte man den Wolf als das Thier des rettenden und siegenden Horus, als das Lichtthier, das die Aethiopier bekämpft und dem versengenden Glutwinde, dem bösen Typhon, ein böses Zeichen ist; und Danaus hatte in Argos, nach empfangenem Wolfszeichen, dem Apollo Lycius den ersten Tempel gebaut (vergl. oben II. Th. p. 132 f.). In dieser Religion waren nun seit Danaus die nachfolgenden Beliden erzogen, und sie blieben ihr getreu. Aber etwa hundert Jahre später müssen auch sie den Glauben ihrer Väter verfechten. Da hören wir dann ohngefähr zu gleicher Zeit von einer doppelten Feindschaft der Beliden gegen die Bacchanten. Einmal werden die Töchter des Prötus mit andern Argivischen Weibern rasend. Eine berühmte Sage, welcher auch Hesiodus gefolgt war, gab als die Ursache an, dafs sie den Bacchischen Dienst verachtet hatten; und nun werden sie auch von einem Bacchuspropheten, von des

doti Vit. Homeri) ein von Fischern aufgegebenes Räthsel aufgelöset habe. Böttiger (Erklärung der Vasengemälde Heft III. p. 98.) bemerkt vorerst, der Sphinx sey nach orientalischer und Aegyptischer Vorstellung ein Tempelhüter, ein Wächter des Heiligthums (Herodot. II. 175.); sodann auch in den Bacchischen Orgien seyen sie wahrscheinlich in gleicher Eigenschaft gebraucht worden; dies könne man aus Herodotus IV. 79. schliefsen. Nun sey aber die Insel Chios frühzeitig dem Bacchus geweiht gewesen, folglich deutete die Sphinx auf den Münzen von Chios die Bacchischen Orgien an.

Amythaon Sohn Melampus, durch Weihungen und durch die schwarze Nieswurz (Melampodium) geheilt [103]). In diesem Schwarzfüſsler und Priester des schwarzen Gottes (von Aethiopien her, des Osiris-Bacchus) sehen wir das Bacchantische recht als das Weissagerische und ärztlich-Wunderthätige hervortreten. In der andern Belidenlinie von Argolis unternimmt Perseus gar den Kampf gegen den neuen Gott und seine Schaaren, einen Kampf auf Blut und Tod (Pausan. Corinth. cap. 20. §. 3.), in welchem sogar Dionysus umgekommen seyn sollte, wie der Poet Dinarchus gesungen hatte, und wie Andere nachher berichteten (s. Dionysus p. 236. [104]).

So erscheinen also diese Beliden von Danaus her als Feinde des Bacchischen Dienstes, und Apollo's Religion steht in schroffem Gegensatz demselben gegenüber.

103) Apollodor. I. 9. 11. II. 2. 1 sq. Plin. H. N. XXV. 5. p. 1136 Dalech. XXV. 21, 14 Bip.

104) Man zeigte noch zu Pausanias Zeit das Grab der Weiber, welche mit Bacchus aus den Inseln des Aegäischen Meeres wider Argos zu Felde gezogen, und daher die Seeräuber (Ἁλίας) genannt wurden. Sie hatten ihr Leben im Treffen gegen die Argiver und gegen den Perseus eingebüſst (Pausan. Corinth. cap. 22. §. 1.). Ueber diese und ähnliche Nachrichten ist jezt Raoul-Rochette Hist. de l'etabliss. d. colon. Grecq. T. I. p. 68. nachzusehen. Auch er erkennt in dem Kampfe des Perseus, eines Inachiden, mit Bacchus, wovon die Mythologen so viel reden, die blutigen Kriege, womit die Einführung des neuen Bacchischen Cultus in Argos verbunden war. Eben aus der Widersetzlichkeit, welche die Bewohner des alten Argos gegen die Verehrung des Bacchus, eines doch nach Herodot. II. 7. Aegyptischen Gottes, bewiesen, sucht er dann zu folgern, daſs dieselben in ihrem Ursprunge Nichts mit Aegypten gemein hatten; welches ich daraus nicht folgern möchte schon deswegen, weil die orientalische Sage in einem und demselben Lande von Religionskriegen allerwärts redet. Wie Perseus-Bersin als Priester des reinen Feuerdienstes vorgestellt wird, hat v. Hammer sehr gelehrt gezeigt in den Wiener Jahrbb. 1820. IX. B. p. 18 ff.

Aber nun lesen wir auch von Versöhnung und von einer Aufnahme des neuen Gesetzes. Dahin gehört die Nachricht vom Cretischen Bacchus bei Pausanias (Corinth. cap. 23. §. 8): Als die Feindschaft mit Perseus beigelegt war, erwiesen die Argiver dem Bacchus grofse Ehre, und man nannte ihn nachher den Cretischen, weil er die Ariadne aus Creta in einem thönernen Sarge begraben hatte, den man nachher bei Wiederaufbauung des Tempels unter der Erde fand. Eine Stelle, die auch wegen der Fictilien bemerkenswerth ist, welche hier bei Beerdigung Bacchischer Personen in einer alten Sage erwähnt werden. Eine genauere Aufmerksamkeit auf diese und ähnliche Angaben wird uns von selbst auf die anderen Orphischen Schulen leiten, in denen Apollo mit Bacchus versöhnt und die Lyra mit der Flöte verbunden erscheint.

Amythaons Sohn Melampus, hörten wir oben, entsühnte und heilte die Prötiden. Dieser Melampus ist so ziemlich Zeitgenosse des Perseus. Eben deswegen kann er aber nicht auch Zeitgenosse des Tyrier Cadmus seyn, wofür ihn doch der bisherige Text des Herodotus giebt (II. 49.). Wir haben diesen Punkt schon oben berührt. Ja aus andern Gründen setzt man ihn gar gegen zweihundert Jahre unter Cadmus herunter, und läfst ihn 1367 vor Chr. Geb. geboren werden. Ehe ich mich entschliefse den Text der Schriftsteller zu ändern (s. die Note 88. p. 141. in diesem Capitel), will ich lieber eine Mehrheit von Bacchuspropheten statuiren, die den charakteristischen Namen Melampus, Schwarzfufs, mit einander gemein hatten. Der berühmteste unter ihnen mochte freilich Amythaons Sohn seyn. Weisheit war ja nach dem Sprichwort das Erbtheil der Amythaoniden (Hesiod. Fragm. ap. Suid. in ἀλκή), und da ruft der Mythus, wenig bekümmert um Chronologie, immer denselben Sohn des Amythaon wieder hervor,

wo irgend ein Bacchusprophet etwas recht Denkwürdiges verrichtet. Von ihm hatte ja auch ein eigenes Poem, die Melampodia, gehandelt, das man dem berühmten Hesiodus zuschrieb (s. Heyne Obss. ad Apollod. p. 64.).

Jene ältesten Bacchuspriester nun, Cadmus und der Melampus, von dem Herodotus (a. a. O.) sagt, dafs er Cadmus Schüler sey und dafs er zuerst den Namen Dionysus nach Hellas gebracht habe, mochten sich mit den älteren Apollo'spropheten wenig vertragen. Bricht doch gleich in Cadmus Hause über den Dionysusdienst Krieg und Todschlag aus, und mufs doch oben im Norden des Apollo Sohn Orpheus unter den Händen der Mänaden sein Leben lassen. Aber jener Melampus und mithin auch Cadmus, sein Lehrer, «hatten auch den Dionysus und seine Gebräuche nicht aus dem Grunde erklärt; erst die nachfolgenden Weisen haben Alles gröfser ausgedeutet» (Herodot. a. a. O.). Auf diese bessere Auslegung gründete sich wohl die Aussöhnung des Perseus mit dem Dionysus, d. h. die Versöhnung der Apollodiener mit denen des Bacchus. In Argolis selbst mochten jezt die Lernäen, die man bei Lerna um den Alcyonischen See beging, die höheren Beziehungen der Dionysischen Gebräuche enthalten. Hier sollte Dionysus in die Unterwelt hinabgegangen seyn, um seine Mutter Semele zum Himmel herauf zu führen (Pausan. Corinth. cap. 37.). Auf ähnliche Weise feierte man in Aegypten zu Sais am Tempel der Neith an einem zirkelrunden See den Tod des Osiris (Herodot. II. 170. vergl. Athenagor. Legat. pro Christ. §. 25.); wobei man ohne Zweifel die ganze Tragödie von Typhons Mordthat, von der Trauer der Isis, vom verlorenen und wieder gefundenen Männlichen, so wie sie uns Plutarchus (de Isid. p. 472 Wytt.) erzählt, in einer Reihe dramatischer Handlungen darstellte (s. oben I. Th. pag. 306.). Hier in Argolis und durch diese Lernäen ward nun, wie in Aegypten, der

Phallus des Dionysus ein Symbol auf Gräbern, und man hatte daran, nach alter Weise physischer Bildnerei, die Lehre von der nie verlöschenden Lebenskraft der Natur und das Dogma von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung angeknüpft (vergl. Dionysus p. 236 sqq.). Diese Lernäen waren mithin von Aegyptischen Osirismysterien copirt. Man schrieb ihre Stiftung dem Philammon zu. Dieser heifst Sohn des Apollo, und soll zu Delphi den Jungfrauenchor angeordnet haben (Plutarch. de music. pag. 1132. A. pag. 629 Wyttenb.) [105]). Auch war er, wie sein Sohn Thamyris, einer der ersten Sieger in Preisgesängen, welche man zur Lyra dem Apollo sang. Eine andere Sage läfst ihn, statt des Orpheus, die Argonauten begleiten (Scholiast. Apollon. I. 24.). Jene Stiftung der Lernäen durch Philammon ward durch die Dorische Sprache der Urkunde zweifelhaft, denn Dorisch sprach man erst nach der Heraklidenwanderung (Pausan. Corinth. 37. §. 3.).

Es bleibe also dahin gestellt, ob Philammon die Lernäen gestiftet habe. Aber diese Sage zeigt doch schon, dafs man nunmehr die Stiftung Bacchischer Mysterien mit dem Amte eines Apollo-Sohnes verträglich fand. — Dafür sprechen nun auch schon deutlichere Züge aus den Schulen neuer Orphiker. Hierher ziehe ich jezt den Orpheus, der nach Apollodorus (I. 3. 2.) des Dionysus Mysterien erfand; es war derselbe, der wie Bacchus in die Unterwelt hinabstieg; und späterhin wufste man von einem Orphischen Gedicht, das von diesem Hinabgang in den Hades seinen Namen

105) Ich habe nach einer Griechischen Vase einen Kreis von Scenen aus diesen Argolischen Mysterien copiren lassen auf unsern Tafeln XLII — XLV incl. und dieselben genau erörtert in der Erklärung der Bilder p. 36 ff. Wegen Philammon s. insbesondere dort p. 43.

hatte. Jezt hört man von Thracien her Lehren von der Nichtigkeit des irdischen Daseyns, von der Spanne Zeit, die dem Menschen in diesem Leibe zugemessen, und ähnliche Ansichten des Lebens, wie sie sich in Aegypten ausgebildet hatten; Lehren, die einem Thracisch-Bacchischen Wunderwesen oder Dämon in den Mund gelegt werden, zum deutlichen Beweis, daſs mit der Bacchischen Religion eine Unsterblichkeits- oder Seelenwanderungslehre verbunden war, wie Aegyptens Priester sie aufgestellt hatten. Ein Thracischer König, Midas, hatte die hohen Lehren des Silenus vernommen, und Orpheus, heiſst es, weihet einen Midas in Pieria in die Mysterien ein (vergl. Studien II. p. 234 f. 303 f.). Wenn man vergleichen will, was wir oben (I. Th. p. 417 f.) über die Namen Charon, Charops und ähnliche, in Bezug auf die Aegyptische Freudigkeit im Tode, gesagt haben, so wird man hier auch die Erinnerung nicht überflüssig finden, daſs der Aeltervater eines Orpheus gerade Charops [106]) heiſst (Diodor. III. 64. pag. 234 Wessel.).

Die Orphiker und jeder ächte Apolloprophet konnten, wie gesagt, sich mit jenem Orgiasmus nicht vertragen, der nur so blind wie ein verzehrendes Feuer um sich griff und das sinnliche Volk in wilden Taumelzügen umhertrieb. Das Bacchische Feuerrohr (ferula) muſste durch die Apollinische Fackel von Patara und vom Caucasus her geläutert werden. Das war ohne Zweifel nach und nach geschehen.

Es kamen von Zeit zu Zeit bessere Bacchuspriester, die nicht blos Irrwahn und Zügellosigkeit predigten. Es kamen neue Melampoden, die von Thebe und Sais her

106) So haben mehrere Handschriften. Wenn gleich Wesseling statt Χάροψ hat Θάροψ drucken lassen, so gesteht er doch, daſs Χάροψ gebräuchlicher sey.

eine höhere Ahnung an die Dionysischen Bilder und Gebräuche knüpften. Mit diesen konnten dann die Orphiker, diese Apollophropheten, besser überein kommen. Es kamen wohl auch nach der Zeit neue Orphiker, die neben der Horuslehre schon in Aegypten die bessere Deutung des Osirisphallus gehört hatten, nach Griechenland herüber. So kennt ja Diodorus (I. 23.) bestimmt einen Orpheus, der lange nach der Zeit des Cadmus mit dessen Nachkommen in freundschaftlicher Verbindung steht, und aus Aegyten Osirismysterien mitbringt. Bei ihnen traf man nun das alte und das neue Gesetz in harmonischer Verbindung an. Nun nimmt selbst der alte Sonnenort des Apollo, Delphi, auch den Bacchus auf, wovon der Mythus bedeutende Spuren aufbehalten hat. Am Parnassus hat Apollo des erschlagenen Zagreus Glieder beerdigt. Der heilige Dreifufs gehört dem Dionysus wie dem Apollo an, und auf dem Parnafs begehen die Bacchantinnen die Feier ihres Gottes [107]). Die Bacchische Secte erzählte nachher sogar, ihr Gott habe vor dem Apollo zu Delphi geweissagt.

Nun weifs man von einem Dionysischen Apollo; wenigstens in den Attischen Cantons, z. B. im

107) Aristoph. Nub. 599. Plutarch. de Ei Delph. p. 388. F. p. 591 sq. Wyttenb. Nonnus Dionys. IX. 261. und a. St. Auch Pausanias Phocic. 32. §. 5. erzählt, dafs auf dem Gipfel des Parnafs die Thyaden schwärmen, dem Apollo und dem Dionysus zu Ehren (τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται). Diese Vereinigung von Bacchischem und Apollinischem Cultus ist auch in dem Bacchus angedeutet, der die Lyra hält (s. oben). Mehreres hierüber finde ich bei C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 89. und besonders p. 101 f. bemerkt, wo er gleichfalls von dem gemeinschaftlichen Cultus spricht, welchen Bacchus und Apollo auf dem Parnafs hatten.

Phlyischen, wird eines von Dionysus gegebenen Apollo gedacht [108]).

Jezt war also zwischen den zwei Religionen Friede geschlossen, ein Friede, der die Vermählung beiderseitiger Dogmen zur Folge hatte. In den Schoofs jener alten Priesterlehre vom reinen Lichtdienste ward nun das Bedeutsamste der Dionysusmysterien niedergelegt und in diesem Elemente gereinigt und verkläret. Die Bacchischen Jahresfeste und Trieteriden erhielten nun für den Empfänglichen einen höheren Sinn; und ohne dafs das Volk den gewohnten Feiertänzen um den Frühlingsstier entsagen mufste, ward ihm doch auch durch neue Offenbarung der Blick eröffnet über die sinnlichen Schranken der Jahreswohlthaten hinaus in das andere Gebiet, was nicht vor Augen liegt, sondern jenseits des Grabes. Aber auch in Gebräuchen und im Opferdienste ward gewifs hie und da Manches gemildert. Wir werden unten unter den Artikeln der Mysterienlehre den Zug finden, dafs den Bacchischen Fleischopfern eine warnende und ethische Bedeutung untergelegt ward, wonach sie als Vorweihen dargestellt wurden, wodurch man zu der höheren Läuterung der Curetischen Mysterien des Idäischen Zeus überging. Der dazu Berufene war der ächte Orphiker (man sehe nur vorläufig Eurip. Hippolyt. 952. mit den von Valckenaer nachgewiesenen Stellen). Dieser gereinigte Bacchusdienst war an die Verehrung des Cretischen Zagreus oder des älteren Dionysus angeknüpft, der in den Orphischen Systemen so bedeutend hervortritt [109]). Hierbei erinnere ich

108) Pausan. Attic. cap. 31. §. 2. Vergl. auch was ich in den Heidelbb. Jahrbb. 1817. nr. 49. pag. 780 ff. hierüber bemerkt habe.

109) Vergl. die Erklärung der Abbildungen p. 45. und die vorhergehende Note.

an die Notiz bei Pausanias (Corinth. 37.), wo gerade der Cretische Dionysus von den Argivern verehrt wird, nachdem Perseus seinen Krieg gegen die Bacchanten eingestellt hat. Einige Generationen nachher handelt der Perseide Herakles in demselben Geiste. Auch er schafft blutigen Dienst der Menschenopfer ab, und der ethische Sinn der Feuerläuterung ist im Mythus noch der Charakter seines ganzen Lebens. Er war auch in Mysterien geweihet, und gesellte sich als Waffengefährte den von Orpheus priesterlich geleiteten Argonauten bei. In allen diesen Spuren mag das historische Datum liegen, dafs um diese Zeit (gegen 1360 vor Chr. Geb.) diejenige Orphische Schule blühete [110]), in welcher mit den alten

110) Man sieht, dafs ich 1) die Apollinische Religion unter den Griechen für älter annehme, wegen der Zeugnisse über Olen u. s. w. und wegen der Hauptstelle Herodot. II. 52. — 2) dafs ich sodann einen ersten rohen Bacchusdienst statuire, der hin und wieder in Griechenland an Lycurgus, Pentheus und an der alt-Orphischen Schule Widerstand findet. Das ist die alte unvollkommene Lehre, die Herodotus II. 49. dem Cadmus und Melampus beilegt. 3) Nun folgen nach und nach andere Weisen (*σοφισταί*), die die Mysterien des Dionysus umfassender ausdeuten (Herodot. a. a. O.). Das sind mir die neuen Bacchiker, mögen sie nun wieder Melampoden oder anders heifsen. Bestimmt wird aber in dieser Beziehung der Name Orpheus wieder genannt, und gewifs hatte ihn Herodotus unter den *σοφισταῖς* im Sinne. Das ist der Orpheus auch, der erst mit Cadmus Nachkommen Freundschaft macht (Diodor. I. 23.). Hierher ziehe ich nun, wegen der im Text angegebenen Ursachen, die Aegyptisch Bacchische Lehre von der Seelenwanderung und die Verbindung des Apollodienstes mit dem des Dionysus. Aus diesen Gründen spreche ich von neu Orphischen Schulen. Dafs mit dem Namen Charops schon eine Spur früherer Seelenwanderungslehre angedeutet scheint, macht mich eben so

Lichttheorien Oberasiens die reformirte Dionysuslehre in Ein grofses System von Theologie verbunden war — ein System, welches wohl alles priesterliche Wissen in sich vereinigte, das damals unter die Griechen gekommen war.

Dafs man nun von mehreren Orphischen Schulen als von zweien Spuren finde, wird sich unten von selbst ergeben, wenn wir die Orphischen Kosmogonien und Weltalter berühren werden. Hier galt es nur darum, den anscheinenden Widerspruch auszugleichen, dafs Orpheus einmal als Feind der Bacchischen Religion erscheint und als Opfer ihres blutigen Eifers fällt, und andrerseits doch wieder als Lehrer der Dionysischen Mysterien. Die wilde sinnliche Gluth des Bacchantischen Feuerorgiasmus widerstrebte jedem Orphiker, und blieb allen ihren Schulen rechter Art ewig fremd; aber die tiefe Bedeutung und die ideenreichen Beziehungen der Dionysischen Gebräuche ward von ihm in ein geistiges Denken aufgenommen und weiter ausgebildet und verklärt nach der alten stillen Lichtlehre [111]).

In diesem Geiste der neuen Schulen waren nun auch die Pythagoreer Orphiker. Auch Pythagoras heifst zwar nur mythisch Apollo's Sohn; eine solche

wenig irre, als die mythische Wildheit des Thracischen Königs Lycurgus. Nachdem einmal der Dionysusdienst gesiegt hatte, verlegte er seine Ansichten in die fernste Vorzeit zurück. Das ist meine Meinung. Doch werde ich unten Zoëga's Lycurgus auch auftreten lassen, der anders erscheint.

111) In diesem Sinne heifst es auch von Socrates, den das Orakel zu Delphi für den Weisesten unter seinen Zeitgenossen erklärte, er sey ähnlich dem Dionysus, dem Lehrer und Unterweiser in der Philosophie (s. Julian. Caesar. p. 314. D. ed. Spanh.).

Genealogie hat aber gewöhnlich etwas von historischer Bedeutung. Und diese liegt in andern Spuren am Tage. Er hing ja dem Lichtdienste des Apollo an, war Schüler des Priesters Oenuphis in der Sonnenstadt Aegyptens Heliopolis (Plutarch de Isid. p. 354. E. p. 454 Wyttenb.), und opferte ja zu Delos einzig und allein unblutige Opfer auf dem ältesten aller dortigen Altäre, auf dem Altar der Frommen (s. oben I. Th. p. 172. und II. p. 137 ff.). Derselben Pythagoreerschule ward nun die Apollo'sleier ein Symbol astronomischer und kosmischer Lehren, und von dem Meister wufste ein ἱερὸς λόγος der Pythagoreer in Dorischer Sprache Folgendes zu berichten: Es sey Pythagoras, des Mnesarchus Sohn, zu Libethra in Thracien von Aglaophemus eingeweiht worden, und habe aus den Orphischen Mysterien dort die Lehre empfangen, dafs das Wesen der Zahl ewig und das Princip des Universums und die Wurzel vom Leben der Götter sey (Jamblich. vit. Pythag. §. 146. pag. 123 Kust.). Und nun bemerkt Proclus (in Platon. Theolog. I. cap. 5.), die Orphische Geheimlehre sey die Mutter der ganzen Griechischen Theologie, weil Pythagoras in jene sey eingeweiht worden, und auch Plato Vieles aus beiden Lehren aufgenommen habe. Man sieht, wie die Pythagoreer, da sie in ihrer praktischen Lehre und im Leben jener alten strengen Priesterregel der Vorzeit folgten, oder, was einerlei ist, der Orphischen Weise, nun auch Alles, was die durch sie erweiterten Wissenschaften in Mathematik, Astronomie und Kosmologie Bestes enthielten, als ein geistiges Erbgut aus alter Orphischer Vorzeit darzustellen suchten. Dieses Bestreben war sehr natürlich, da die Endabsicht alles ihres Forschens, jener religiöse und ethische Sinn, uralter Geist der Griechischen Priesterschaft war, die wir als Pflanzschule einer morgenländischen betrachten müssen, und weil auch alte theologische Symbole den Keim zu

mancher wissenschaftlichen Wahrheit enthalten hatten, die sie nun völlig entdeckten.

In welchem Geiste werden diese Pythagorischen Orphiker den Bacchusdienst behandelt haben? Gewifs nicht im Geiste des ersten rohen Orgiasmus. Dafür sprechen einige redende Beweise. Pythagoreerinnen hatten über diesen Dienst geschrieben. Wenigstens werden der berühmten Arignote ausdrücklich Βακχικά beigelegt [112]). Nun aber kennt man die Würde der Pythagoreischen Gesellschaft, deren schönste Zierde gerade jener durch strenge Sitte, hohen Anstand und ächte Mütterlichkeit ausgezeichnete Chor von Frauen war. Ein solcher Bund duldete eben so wenig als jener alte strenge Orpheus ein orgiastisches Umherschweifen der Weiber. In dem Fragment einer Schrift der Pythagoreerin Phintys (beim Stobäus Serm. LXXII. p. 443 — 45 Basil.) lesen wir auch ein Verbot, wonach die häuslichen Orgien des Dionysus und der Göttermutter den Frauen untersagt werden. In demselben Geiste strafte der Jonier Heraclitus, der ja ebenfalls ein Orphiker hiefs [113]), die Rasereien und Phallusprocessionen der Dienerinnen des Bacchus [114]). — Durch diese Betrachtungen wird das Verhältnifs Orphischer Schulen einleuchtender, und wir verstehen nun den Sinn der gehaltreichen Stelle des Herodotus (II. 81.), der gerade da, wo er einen Zug strenger Priesterregel bemerken mufs, Gelegenheit nimmt zu sagen: Die Aegyptische Regel stimmt mit der Orphischen und Bacchischen überein, und diese sey

112) S. Eudociae Violar. pag. 71. vergl. Fabricii Bibl. Gr. I. p. 881 ed. Harles. und Wolf Catalog. Mulier. p. 288.

113) Clemens Alexandr. Strom. VI. p. 752 Potter.

114) Clemens Protrept. p. 29 sqq. Plutarch. de Isid. p. 362. A. p. 483 Wyttenb.

Aegyptisch und Pythagoreisch. Also eine Identität von vier auf den ersten Blick sehr verschiedenen Lebensweisen. Will man hierbei, neben dem Aegyptischen, noch an das Indische erinnern, worauf Dionysus von selber führt, so könnte man etwa sagen: In dem neuen vollendeten System der Orphiker war einerseits die Lehre vom Phthas, Kneph und Juppiter-Ammon mit der menschlichen Osirisfeier durch ein höheres Dionysisches Dogma vermittelt, und andrerseits hatte sich das reinere Gesetz des Wischnu und das reinere Apollinische Licht vom Caucasus her neben dem wilden Feuer und blutigen Dienste des Schiwa zu behaupten gewufst. Diese Verbindung war dem Griechischen Charakter gemäfs; sie gewährte blühendes frohes Leben und jene schöne Heiterkeit, welche nun herrschende Züge der Hellenischen Religionen blieben.

§. 9.

Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise.

Wir haben nun einiger Bildwerke zu erwähnen, die in den bisher abgehandelten Ideenkreis gehören. Orpheus war, wie bemerkt, ein beliebter Gegenstand von Kunstdarstellungen. Nach Philostratus (Iconn. VI. 11.) bildete man ihn mit einer Binde um den Kopf, nach Art der Thracier. Doch hatte ihn Polygnotus in der Lesche zu Delphi in ganz Griechischer Tracht gemalt (Pausan. X. 30. §. 2.). So sieht man ihn auch auf einem Relief der Villa Pamfili, neben zwei Danaiden, wie Winckelmann deutet, auf einem Felsen sitzend, die Lyra in der Hand und daneben ein Thier (Winckelm. Monum. ined. nr. 50.). Einige haben die ganze Vorstellung, dafs Orpheus die Thiere um sich versammelt, von Aegyptischer Symbolik hergeleitet, und dabei erinnert, dafs Horus oder Harpocrates mit mehreren Thieren

umgeben dargestellt werde [115]). Uebrigens kommt Orpheus selbst mit der Lyra, von Thieren umgeben, auf Aegyptischen Kaisermünzen vor, z. B. auf einer von Antoninus Pius bei Zoëga (Numi Aegypt. Imperat. p. 181.). Bemerkenswerth sind auch drei Reliefs, die einen und denselben Gegenstand darstellen, aber noch neuerlich sehr verschieden erklärt worden sind: das eine in der Villa Albani, das andere in der Borghesischen und das dritte in der Sammlung des Herzogs Caraffa Noja zu Neapel. Nach der Lateinischen Inschrift auf dem Borghesischen ist es Zethus, Antiope und Amphion, und in diesem Sinne hat es Winckelmann (Monum. ined. zu nr. 85.) genommen. Nach der alt-Griechischen Aufschrift auf dem letzten ist es vielmehr Hermes, Eurydice und Orpheus. Für diese Deutung hat auch Zoëga sich erklärt, der das Albanische Relief, welches ohne Aufschrift ist, neuerlich mitgetheilt (Bassir. tab. 42.) und wohl erläutert hat. Nicht blos jener Griechischen Aufschrift wegen, sondern aus andern Gründen erklärt er es für Orpheus, der seine Gattin Euridice, die ihm Hermes Psychopompus zuführt, wiederfindet; bei welcher Gelegenheit der gelehrte Mann über verschiedene Kunstdarstellungen dieser Art Nachricht und Belehrung giebt (p. 195 sqq.). Denselben Orpheus am Eingang in die Unterwelt, aus welcher er seine Gattin Eurydice zurückholen will, mit der Lyra in der Hand, zeigt unsere Tafel LVI. nr. 1. nach einer Gemme bei Leonardo Augustini (vergl. die Erklärung dazu p. 51.). Bekanntlich ward auch den Christen Orpheus, dieser ehrwürdige Theolog, wie man ihn vorzugsweise nannte, mitunter Gegenstand der Bildnerei. Dazu gaben die Allegorien der christlichen Väter Anlafs, die ihm, mit Bezug auf

115) S. Recueil d'Antiquités Egypt. Etrusq. T. III. planch. 10. nr. 2.

manche Orphisch genannten Verse, womit man sich damals trug, eine Art von Christenthum beilegten, und seine Wunderlyra nicht selten als ein Bild von der anziehenden Macht des Evangeliums gebrauchten [116].

Ich mufs mich bei der Fülle des Bacchischen Bilderkreises mehr als irgendwo beschränken, und gebe daher auch im Betreff des Uebrigen, was oben berührt wurde, nur einzelne Hinweisungen. Es wurde der Vermählung Apollinischer und Bacchischer Religion gedacht. Auch davon finden sich bildliche Zeichen auf mehreren Denkmalen, besonders auf Reliefs und Vasen. In gewissem Betracht kann man den berühmten Dresdner Candelaberfufs (Beckers Augusteum I. nr. 5 — 7.) hierher ziehen, wegen der Nebenfiguren und Arabesken, die sich dem Bacchischen Kreise zu nähern scheinen; wäre nur das ganze Bild erst, seinem Sinne nach, im Klaren [117]. Viel deutlicher sind hierin die Malereien auf den alt-Griechischen Vasen. Sie zeigen uns nicht selten Bacchische Personen, selbst Satyrn mit Saiteninstrumenten, Leiern und dergl. in den Händen, wie man z. B. auf der Hamiltonschen Vase sieht, wovon wir auf der Tafel V. nr. 5. eine Abbildung gegeben haben. Die Scene selbst wird im Verfolg noch einmal berührt werden. Dahin gehören auch die Vasengemälde bei Passeri (T. II. nr. 162.) und die bei Millin (Peintur. d. Vas. antiq. I. nr. 30.). Philostratus sah in einem Gemälde den bedeutsamen Zug, dafs Dionysus die Lyra, die er in den Händen hatte, mit dem Thyrsus unterstützte (Iconn. pag. 876 ed. Paris.). Auch andere Apollinische Attribute, z. B. der Lorbeer,

116) Man vergleiche die von Arringhi in der Roma subterranea Tom. II. pag. 296 seqq. angeführten Stellen und Nachweisungen christlicher Denkmale.

117) Man vergleiche damit unsere Tafel XLI. nebst der Erklärung p. 29. und oben II. Th. p. 200.

finden sich in Darstellungen Bacchischer Scenen auf Vasen. So schreitet auf einer Vase der Gräflich Erbachischen Sammlung, wovon wir unten ein Mehreres zu bemerken finden werden, der Bacchische Genius, mit dem Weinbeerblatt in der einen Hand und dem Mysterienkästchen in der andern, über einen Lorbeerzweig hinweg.

Diese und andere Bildwerke sind als Denkmale von jener Vermischung der Religion des Bacchus und des Apollo zu betrachten. Von der vorausgegangenen Zwietracht liegen auch noch Monumente vor an Reliefs und Vasen. Dahin gehört die Vorstellung, wo der bärtige Dionysus mit dem Thyrsus einem sich noch schwach vertheidigenden, niedergeworfenen Krieger den letzten Streich versetzt [118]). Es ist dabei an Pentheus, Lycurgus oder einen andern gegen Dionysus feindseligen König zu denken.

Durch eine freundliche Mittheilung des Herrn Professors F. G. Welcker in Bonn war ich früher in den Stand gesetzt, auf der Tafel VI. nr. 1. die Abbildung eines Reliefs zu geben, das die Hauptscene aus dem uralten Mythus vom Thracischen König Lycurgus darstellt, und zugleich ein Excerpt aus den Erläuterungen von Zoëga, der dieses bis dahin unedirte Blatt zuerst hatte in Kupfer stechen lassen (vergl. die Erklärung der Abbildungen p. 34.). Das Relief befindet sich an einem Sarkophag,

118) Auf Vasen verschiedener Sammlungen und danach bei Hirt im mytholog. Bilderb. p. 83. Je weniger überhaupt bei den Nachweisungen auf Bildwerke Vollständigkeit meine Absicht seyn kann, desto angelegentlicher verweise ich den Leser auf dieses nützliche Buch, welches in zweckmäfsiger Kürze so Vieles giebt, was ich übergehen mufs, sowohl in den übrigen Mythen, als in den so überaus reichen Bacchischen.

der mit einer grofsen Menge anderer Antiken in den Kellern des Borghesischen Pallastes in der Stadt verborgen gelegen, und nachher in dem kleinen Garten desselben aufgestellt wurde, wo es auch Hirt gesehen, der Seite 80 des angeführten Buchs mit einigen Worten darauf aufmerksam macht. Zoëga nennt es in seinem Werk über die Obelisken (pag. 206. not. 18) selbst ein elegans anaglyphum. Zugleich bemerkt er, dafs dieser Mythus noch von Niemanden nach Kunstwerken erläutert sey. Um so mehr fühle ich mich verbunden, die Bemerkungen des gelehrten Mannes, so wie sie im Excerpt meines Freundes, dem sie Zoëga mit jenem Kupferstich mittheilte, vorliegen, getreu und unverkürzt hier niederzulegen, mit dem Wunsche, dafs sie mit der Fortsetzung der Bassirilievi bald vollständiger aus den Papieren Zoëga's dem Publicum gegeben werden mögen [119]. Einigen wenigen Bemerkungen, die ich dabei zu machen habe, werde ich unter dem Text ihre Stelle anweisen.

«Lycurgus von den Mänaden bezwungen. Die Fabel ist eine der ältesten aus dem Bacchischen Cyclus, behandelt von Dichtern von Homer bis Nonnus, von Geschichtschreibern und Scholiasten» [120].

119) Dieser Wunsch ist seitdem erfüllt worden. Denn nicht blos in den Abhandlungen der Königl. Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. III. für 1803 und 1804. pag. 41 — 72. findet sich in Dänischer Sprache der vollständige Aufsatz Zoëga's; sondern Welcker hat ihn auch neuerlich, unmittelbar aus dem Italiänischen übersetzt und mit einer Abbildung begleitet, in den von ihm herausgegebenen Abhandll. Zoëga's (Göttingen 1817.) pag. 1 — 32. vollständig mitgetheilt, nebst einigen Zusätzen p. 353 ff. Vergl. die Erklärung unserer Abbildungen p. 34.

120) Die Literatur dieser Fabel weisen Muncker und Staveren zum Hyginus Fabul. 132. pag. 236 Staver., Burmann zum

« Aeschylus brachte sie auf die Bühne (Scholiast. Oedip. Colon. 706. Scholiast. Aristophan. Equit. 1147 sqq.) [121]). Von Künstlern z. B. s. Pausan. I. 20. [122]). Dieses ist die einzige übrige Vorstellung mit solcher Klarheit und Ausführlichkeit. Sonst kommt Lycurgus vor, mit drei Figuren auf einer Borgianischen Münze (einer Aegyptischen Kaisermünze von Antoninus Pius

Propertius III. 15. 23. und Heyne zum Apollodorus pag. 232 ed. alt. und zum Homerus Tom. V. p. 206 sq. nach. Die Hauptstellen des Homerus und Nonnus führt Zoëga sogleich selbst an. Unter den älteren Dichtern hatte Eumelus in der Europia den Mythus besungen. Zu den Stellen der Prosaiker bemerke man die des Cyrillus gegen den Julianus p. 341. c. ed. Spanh. wonach Dionysus den Lycurgus tödtete; vergl. Cedrenus Comp. Hist. Tom. I. p. 24. aus Eusebius Chron. can. p. 122 ed. Scalig.

121) Vergl. Fabricii Bibl. Gr. Tom. II. p. 180. Das dort unbestimmt angeführte Citat des Scholiasten des Aristophan. Thesmophor. steht vers. 147. Wir werden von dieser Stelle des Aristophanes im Verfolg Gebrauch machen müssen. Welcker (Zusätze zu Zoëga's Abhandll. p. 361.) bemerkt nachträglich aus Böttiger, daſs die Edonen und der Lycurgus von Aeschylus dasselbe Stück gewesen, welchem Euripides den Gang in den Bacchantinnen abgeborgt, so wie die dem Pentheus gemachten Vorwürfe der weibischen Weichlichkeit.

122) Man wünschte wohl etwas Genaueres von Pausanias a. a. O. zu erfahren als Folgendes: „Ferner ist abgemalt (nämlich im Tempel des Bacchus in der Dreifuſsstraſse zu Athen) wie Pentheus und Lycurgus wegen der Beschimpfung des Dionysus Strafe leiden." Um so willkommener sind Nachrichten wie folgende des Eustathius ad Iliad. VI. 130: daſs die Griechen wegen der Furchtsamkeit, die Dionysus anfangs gegen Lycurgus zeigte, auf die Gewohnheit gekommen seyen, ihm ein Frauenkleid beizulegen, und auch deswegen ein Frauenkleid διοννύς genannt hätten. Vielleicht war Dionysus in jenem und andern Gemälden mit diesem Frauengewande bekleidet.

« vom Jahr 8.), **mit Einer s. Gori Museum Florentinum I. tab. 92. nr. 9.** [123]), **und, nach einem Reisenden, noch in einem alten Mosaik** » [124]).

123) Eine Gemme aus der Mediceischen Sammlung. Es ist die Vorstellung nach Apollodorus (p. 264 ed. Heyn.), wo der rasende Lycurgus die Weinstöcke mit der Hacke ausrottet. Die Wuth, womit er ausholt, erinnert recht sinnlich an den „vesanum nova nequidquam in vite Lycurgum" des Propertius (III. 15. 23.). — Als Axt erklärten schon im Homerus Apollonius und Andere die βουπλήξ, die sonst den Treibstachel der Ochsenhirten bezeichnete. S. Zoëga a. a. O. p. 4 und 5.

124) Vergl. jezt die Abhandll. Zoëga's p. 2. Welcker bemerkt in den Zusätzen pag. 353 ff., daſs diese Seltenheit der auf eben diese Fabel bezüglichen Kunstdenkmale seitdem gemindert worden sey. Er beschreibt dann mehrere solcher höchst schätzbaren Denkmale. Das eine auf einem Gefäſs im Königl. Museum zu Neapel (s. Tafel I. nr. 3. bei Welcker) zeigt den Lycurgus in völliger Wildheit und Rohheit; zu den Füſsen sinkt seine Gattin nieder, die er mit einem Schwert in die Brust verwundet; links sind zwei Bacchantinnen, rechts auf der andern Seite des Lycurgus eine geflügelte Erinnys, mit Schlangen auf dem Kopfe, während sie eine andere Schlange nach dem Lycurgus hält, und ihn mit einer kurzen Lanze schlägt. Der Panther kommt auf ihn zugelaufen. Hermes sitzt ruhig, auf seinen Heroldstab gestützt, am Ende der Scene. Zwei andere merkwürdige Bildwerke finden sich ebendas. Tafel II. nr. 4. 5. 6. Das erste (nr. 4 und 5. nach Millingen Peintures de Vases Tab. 1 und 2.) zeigt den Lycurgus in gleicher Wildheit, mit der Bipennis einen Streich nach seinem zur Erde niedergeworfenen Weibe führend. Sein Sohn, bereits getödtet, ist in die Arme einer Bacchantin gesunken. Zu der Linken stürzt sich auf Lycurgus von oben herab Iris, mit Wurfspieſs und Fackel bewaffnet, die Strafe der Furien ausübend. Unter ihr kniet ein Satyr, auf Steinen, mit Aufmerksamkeit zusehend. Auf der andern Seite des Gefäſses sitzt der siegende Dionysus ruhig, mit dem Panther auf dem Schooſse, daneben eine Prie-

« Der Nebenbuhler des Dionysus steht in der Mitte, stolz und wild wie der Räuber Persephones (vergl. Iliad. VI. 130 sqq. Nonni Dionysiac. XX. 149 sqq.). Mit beiden Händen schwingt er die βουπλήξ (vergl. Ovid. Metam. IV. 22.), zweischneidig, wie die Thracier sie zu führen gewohnt waren. Zu seinen Füfsen liegt Ambrosia, eine der pflegenden Nymphen des Bacchus [125] (denn die Orphiker betrachten alle, nicht blos Nysa, Hippa und Leucothea, als solche; Hymn. Orph. 50. 3. 15. Porphyr. de Antro Nymph. p. 196.), den Kopf mit Reblaub und Trauben geschmückt. Der Künstler folgte der Tradition im Nonnus (XXI. 7 sqq.), worauf Sophocles nach den Scholien dunkel hindeutet (Antigon. 967 — 77.); und wie Statius erwähnt (Thebaid. IV. 386.), gefangen von ihm, und mit der Axt bedroht, hat sie die Mutter Tellus gefleht, und wird von ihr in ihren Schoofs aufgenommen. Beine und Aerme sind ausgespannt; sie sollen Wurzeln und Aeste der Bacchischen Pflanze werden. Die Rechte erhebt sie gegen den Heros, hinter dem schon eine Rebe rankt, ihn zu umschlingen. Die Linke stützt sie auf die Erde, wie Solche, die die Rachegöttinnen anflehen (Iliad. IX. 568 sqq.), und sieht ihn verächtlich an. So wird Lycurgus von Eumeniden oder den in Eumeniden verwandelten Bacchantinnen ange-

sterin, welche wie der Gott eine ferula in der einen Hand hält. Das dritte Bildwerk hat Welcker (Tafel II. nr. 6.) aus Gori Mus. Etrusc. I. 15. entnommen, wo es für einen Pentheus ausgegeben wird, der den jungen Dionysus umbringe. Allein andere Umstände sprechen, nach Welckers Vermuthung, für die Erklärung, welche auch hier einen Lycurgus erkennt. Ich bemerke noch, dafs Millin in der Descr. de tombeaux de Canosa p. 46. nach dem Bilde in unserer Symbolik das hier von Zoëga erläuterte Relief, Lycurgus Raserei darstellend, auch mitgetheilt hat.

125) S. oben Note 27. p. 97.

« griffen. Die beiden Weiber zu den Seiten haben aufgesträubtes Haar, und Flügel über den Schläfen wie Furien (Euripid. Orest. 317.), ein Zeichen der Schnelligkeit (Orph. hymn LXIX. [68.] 8. 9.). Beide mit Werkzeugen der Quaal, mit dem kurzen Schleier, wie eine Binde mit fliegenden Schleifen um den Leib geknüpft, wie nur Hecate und ihre Begleiterinnen haben. Zugleich hat die eine die tunica talaris, die andere den Panther als Gesellen des Bacchus. Die eine schlägt dem Heros mit einer Ruthe auf den Kopf (Nonnus XXI. 76.); die andere, in Anzug und Geberde Dianen gleich, scheint nicht gerade auf ihn zu, sondern wie eine nächtliche Schreckerscheinung (Orph. h. LXXI. [70.] 6. 7.) an ihm vorüber zu gehen, und der Panther ist bereit seinem Herrn zu dienen (Hygin. fab. 132.). Rechts sieht man noch die drei Musen, nach der ältesten Tradition [126]). Freilich erhielten diese drei von den Alten andere Namen, aber nach den ihnen hier beigelegten Attributen müssen ihnen folgende gegeben werden: Urania, in den Chor der Parzen auf-

126) S. jezt Zoëga's Abhandll. p. 9 — 14. Welcker dagegen (in den Zusätzen p. 359 ff.) möchte eher diese drei Musen für die Mören halten, die z. B. bei Millin Voyage au midi de la France pl. 65. nr. 1. gleichfalls mit den Zeichen der Musen vorkommen. Auch sie haben Federn auf dem Kopfe, wie die Musen auf unserm Bildwerke (s. Zoëga p. 14.); denn in ihnen sollte gleichfalls das Prophetische und Musenhafte dargestellt werden. Es seyen gewissermafsen musenartige Mören, welche auf Tod und Verwandlung offenbar eine mehr unmittelbare Beziehung hätten, als die Musen, die zwar sonst dem Bacchischen Kreise nicht fremd seyen, aber doch näher den Aufsenlinien als dem Mittelpunkte desselben stünden. Endlich sey die Nachbarschaft der Furien geeigneter für die Mören als für die Musen. — S. auch Welcker in der Abhandlung über die Mören oder Parzen in der Zeitschr. für alte Kunst I. Hft. II. p. 209 f.

«genommen (Pausan. I. 19. Platon. Sympos. pag. 187. Tom. III. vergl. die verschiedenen Basreliefs, die die Geburt des Menschen darstellen: Mus. Capitol. Tom. IV. t. 25. Pio-Clement. T. IV. t. 34. t. 13. nr. 1. Villa Borghese, Pamfili, Patera Borgiana della nascita di Bacco), steht zuletzt, und legt die Hand auf einen mit dem Zodiacus umwundenen Globus. Clio, die Muse der menschlichen Begebenheiten, scheint der Schwester das Schicksal der Sterblichen zu empfehlen, und hält die Rolle der Geschichte in der Hand. Die dritte ist Calliope, die Muse der Helden, die am meisten Antheil nimmt, auch weil durch die Vertreibung dieses Herrschers ihr Geschlecht auf den Thron kam, ihres Gemahls Oeagrus Vater Charops. Ueberhaupt sind die Musen unzertrennliche Gefährten des Bacchus (Diodor. I. 18. IV. 4. Eustath. ad Odyss. P. p. 1816.) [127]). Melpomene, Thalia, auch Calliope, kommen bei Ovidius (Fast. V. 79.) mit Bacchischen Attributen vor. Hier haben die Musen Federn zum Kopfschmuck [128]), als Bild der Schnelligkeit des Sinnes. Links ist Dionysus mit seinem Gefolge. Er war vor Lycurgus in den Schoofs der Thetis geflohen, bei welcher Gelegenheit er den Nereiden eine Amphora schenkte (Odyss. XXIV. 73 sqq. Iliad. XXIII. 254.) [129]).

127) Vergl. Pausan. Attica cap. 2. 3. und C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 90 sq. Daher Bacchus und die Musen συγχορευταί heifsen bei Julian. Orat. IV. pag. 152 ed. Spanh. und Bacchus selber Μουσαγέτης; s. Moser zum Nonnus IX. 18 sqq. p. 212.

128) Vergl. darüber Winckelmanns Monumenti ined. zu nr. 40. p. 39 f. der deutschen Uebers.

129) Vergl. Scholiast. Lycophron. Cassandr. 273. In dieser Amphora wurden nachher die Reste des Achilles beigesetzt. Von dieser Flucht hatte Dionysus den Beinamen Φύξηλις bekommen, ein Wort, das die Grammatiker

«Er kam aber zurück, siegte und theilte unter seine Freunde die Reiche aus. Verschieden sind die Schriftsteller nur in der Art der Bestrafung des Lycurgus [130]. Von dem Wenigen, was Homerus sagt, wie auch Eumelus, weicht Apollodorus ab (III. 5. 1.). Anders Triclinius zu der angeführten Stelle, Hyginus fab. 132. 242. Andere anders. Der Künstler habe den triumphirenden Gott nun aus einem uns unbekannten Schriftsteller genommen, oder selbst erfunden, die Composition hat gewonnen. Der Gott ist jugendlich und nähert sich dem Weiblichen in etwas. Das Gesicht ist schön für den mittelmäfsigen Künstler, wofür er den Gewändern nach gehalten werden mufs. Vielleicht copirte er ein besseres Original. Die Ruhe des Siegers contrastirt mit der Wuth des Anderen. Ihn schmückt das ihm und den Seinen gewöhnliche breite Diadem (gegen den Kopfschmerz, den der Wein verursacht, Diodor. IV. 4. p. 250 Wessel.), Weinlaub und Epheu. Dankend seinem Vater erhebt er den Blick, und rühmt seinen Freunden, wie viel er ihm danke, er, der noch nicht unter die Himmlischen aufgenommen war (Hesiod. Theog. 942. Nonni Dionys. in fin.)» [131].

zum Theil durch δειλός, Andere aber anders erklären; s. meine Meletemm. I. pag. 22. Not. 19. und die dort angeführten Erklärer zur Ilias XVII. 143.

130) S. Zoëga a. a. O. p. 15 — 26.

131) In der Homerischen Stelle Iliad. VI. 130 sqq. fanden es die Alten sehr bemerkenswerth, dafs von Dionysus als einem Gotte die Rede sey. Vergl. die Scholiasten zu Vers 130 und 132. Freilich stimmt so diese Stelle mit dem übrigen Göttersystem des Homerus nicht überein. Eben darin finde ich den Beweis, dafs sich hie und da leise Spuren älterer Priesterlehre im Homerischen Epos erhalten haben, die aber dieser Sänger, der sich durchaus

«Unter seinem Arme steht Silen, der ihn ansieht und ihn zu erinnern scheint, die gewonnenen Reiche in Besitz zu nehmen. Links Pan, mit knotigem Pedum und mit einer Amphora, muthwillig. Statt des mysti-

im herrschenden Volksglauben hält, absichtlich nur ganz im Vorbeigehen mit leiser Hand berührt (s. oben II. Th. p. 447.). — Uebrigens sehen wir aus dem Scholiasten zur angeführten Homerischen Stelle, dafs man dem Kampfe des Lycurgus mit Bacchus schon im Alterthum eine ganz physisch-allegorische Auslegung gab. Hiernach war Lycurgus König von Thracien und Zeitgenosse des Osiris. Er widersetzt sich anfangs dem Weinbau wegen der sichtbaren Folgen vom Gebrauch des ungemischten Weins. Nun fängt man an den Wein zu mischen, und der König läfst sich dessen Gebrauch gefallen; d. i. Dionysus flieht zu den Nymphen, kehrt aber von ihnen zurück und besiegt den Lycurgus, nach mythischer Sprache. Von diesen und andern Allegorien hatte Zoëga in der Erklärung dieses Reliefs auch Notiz genommen. Die Ansicht desselben von dem ganzen Mythus geht aber aus einer Anmerkung in dem Buch de obeliscis hervor (p. 206. not. 18. vergl. ebendesselben Abhandll. p. 21 f.). Es ist dort vom Arabischen Bacchus Dusares (s. oben II. Th. p. 260.) die Rede, und es wird zugleich bemerkt, dafs dieser Dusares beim Nonnus als Feind des Bacchus erscheine. Auf ähnliche Weise sey nach Strabo (X. pag. 722.) der Thracische Lycurgus mit dem Dionysus verwechselt worden. Darauf erklärt sich Zoëga näher dahin: Lycurgus sey vermuthlich ein Thracischer Hirtengott. Der Name seines Vaters Dryas erinnere an das Leben in Wäldern. Dionysus hingegen sey Gott und Symbol des Acker- und Gartenbaues. Die wilden Hirtenvölker der Vorzeit hätten sich der Einführung desselben widersetzt. Das sey der Sinn des Streits zwischen Dionysus und Lycurgus. Im älteren Bacchischen Mythus, der von Phrygien nach Hellas herüberziehe, seyen die Thracier die Repräsentanten jener Wildheit des alten Hirtenlebens; im späteren Mythus, der den Dionysus von Indien herkommen lasse,

«schen Kästchens ist **Pomona** zu seinen Füfsen, den Busen voll Granatäpfel und Früchte. Eine Schlange, wie aus dem Busen kommend, bildet sich ihr zum Halsband, statt dafs sie sonst, die immer junge, im Kästchen ist. Das Gewand unter dem Schleier hebt auf unge-

seyen es die Araber, weil Thracien und Arabien noch in jener Periode einen grausamen Opferdienst beibehalten habe, als in Griechenland die gemäfsigtere Religion längst schon Platz gewonnen. — So weit Zoëga. Es mag viel Scharfsinniges in dieser Combination seyn; wahr können wir sie deswegen nicht finden, weil sie von unhistorischen Voraussetzungen ausgeht. Es ist dabei auf die Spuren eines früheren Thracischen Wohlstandes und einer früheren religiösen Cultur vom Caucasus her, woher ja auch die Deucalioniden kommen, keine Rücksicht genommen. Auch ist der Bacchische Mord des sanften Sängers Orpheus nicht in Anschlag gebracht. Die Thracische Rohheit ist aus späterer Zeit als der alte Mythus vom Lycurgus, und zum Theil eine Folge vom unmäfsigen Genufs des Weins, weswegen die Attischen Sagen freilich nachher die Thracier für roh von Anbeginn ausschrieen (vergl. oben II. Th. pag. 285 f.). Lycurgus als Sohn des Dryas, des Eichenmanns, kann auch an Juppiters Orakeleiche erinnern, wovon Juppiters Sohn und Prophet — ein Apollo oder Apollodiener, ein Wolfsmann ausgehen konnte; und der mit Dionysus selbst verwechselte Lycurgus erklärt sich auch, wenn man bedenkt, dafs gerade im Wolfszeichen Osiris (Dionysus) sich mit Horus (Apollo) verbindet, nach einem ἱερὸς λόγος der Aegyptier. Auch Welcker (in den Zusätzen zu Zoëga's Abhandll. p. 359.) hält meine Einwendungen gegen die Ansicht Zoëga's im Wesentlichen für gegründet, obwohl er diesen auf gewisse Weise, wie billig, zu entschuldigen sucht. Die Erklärung des Namens Lycurgus, so wie die vom Dionysus, sey verfehlt, und hierin liege vielleicht ein Grund, warum Zoëga in den Zusammenhang dieser sehr bedeutenden Fabel mehr einzugehen unterlassen habe.

« wohnte Weise erst unter dem Busen an, um die Früchte aufzunehmen. Zuletzt ein Faun oder Paniscus der Alten, mit dem krummen Pedum und Rehfell, unter einer knotigen Eiche, dem Gotte applaudirend. Auch die Verzierungen scheinen in Verbindung mit dem Stoffe zu stehen. » —

Diese Erklärung jenes Reliefs leitet mich von selbst zu einer Uebersicht des Bacchischen Gefolges, die ich sofort in möglichster Kürze geben will; denn bei der nachherigen Darstellung der Bacchischen Mysterien und Lehren wird die Bekanntschaft mit den gewöhnlichen Begleitern des Dionysus vorausgesetzt, wenn gleich dort noch von einigen mystischen Personen die Rede seyn mufs.

§. 10.

Von dem Bacchischen Gefolge.

Schon vom Griechischen Gesammtnamen des Gefolges (Thiasus, θίασος) gab man verschiedene Herleitungen an [13]). Viel gröfser sind die Abweichungen im Einzelnen. Uns genügt es im Allgemeinen vorerst an den Begriff zu erinnern, dafs man sich darunter die lebendige Umgebung, das dienende Personale von Gottheiten überhaupt und dann besonders vom Dionysus dachte. In Betreff der Mitglieder dieser Dienerschaft ist vorzüglich auf die Beschreibung zu achten, die uns Callixenus beim Athenäus (Lib. V. cap. 7. pag. 261 sqq. Schweighäus.) von der grofsen Bacchischen Procession giebt, welche im Jahre 284 vor unserer Zeitrechnung unter Ptolemäus Philadelphus zu Alexandrien mit könig-

132) S. Moser zum Nonnus p. 248. vergl. Lennep. Etymol. p. 256. Palmer. ad Hesych. I. p. 1686. Alberti ad Hesych. I. p. 1717. und Zonar. Lex. in v.

licher Pracht gehalten worden war. Hiermit mufs man einige Hauptstellen der Alten verbinden, wie die des Strabo (X. p. 468. p. 169 ed. Tzschucke), des Artemidorus (Oneirocrit. II. 37. p. 216 Reiff.), des Cornutus (cap. 30.). Besonders verdient die Angabe des Strabo Aufmerksamkeit, weil er dabei recht eigentlich die Absicht hatte, eine ganz bestimmte Vorstellung vom Bacchischen Gefolge zu geben. Er nennt folgende Mitglieder desselben (πρόπολοι): Silene, Satyrn, Bacchen, Lenae, Thyaden, Mimallonen, Najaden, Nymphen und die sogenannten Tityren. Schon die Alten fanden in diesen aus beiden Geschlechtern gemischten Haufen etwas Charakteristisches, und wollten wissen, dafs der Gott auch deswegen der weiblich gestaltete (θηλύμορφος) heifse [133]).

Was nun zuvörderst die Bacchantinnen (Βάκχαι) betrifft, so erinnere man sich, was wir oben über den Grundbegriff dieses Wortes im Allgemeinen gesagt haben; sodann stellt die Euripideische Tragödie dieses Namens eine Reihe charakteristischer Züge auf, woraus man sich ein bestimmtes Bild von dem zusammensetzen kann, was die Alten sich unter einer Baccha gedacht haben, zumal wenn man auch die ältesten Kunstdenkmale zu Hülfe nimmt. Wir können sie in jedem Betracht zur Mänade (Μαινάς) stellen. Als Grundzug ihres Wesens und als bleibenden Charakter dachte man sich jene stille

133) Philochorus beim Euseb. Chron. pag. 122. vergl. Philochori Fragmm. pag. 21 ed. Lenz et Siebelis. Andere Erklärungen dieses Beinamens werde ich unten berühren. Einiges hat auch C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 98. bemerkt. So giebt Cornutus de Nat. Deor. cap. 30. als Grund dieses Namens θηλύμορφος an: ut declaretur, quam effeminata et mollis sit compotantium et ebrietati operam dantium sapientia.

Melancholie, die dann entsteht, wenn der unbewachte Geist sich im Abgrunde religiöser Gedanken, Ahnungen und Gefühle verliert. Jene finstere Verschlossenheit verkündigt äufserlich, was in den verborgenen Tiefen der Seele vorgeht. Diesen Zustand bezeichnete ein Griechisches Sprichwort durch den Ausdruck, den man von einer Melancholischen brauchte: « sie steht da wie eine Bacchantin » (Βάκχης τρόπον Suidas); so wie die Redensart ᾅδου βάκχος, ᾅδου βάκχα und ähnliche jenes Unmaafs von Gefühlen und Leidenschaften bedeuteten, die zum Aeufsersten und selbst zum Tode führen. Denn wird jene Fülle verschlossener Regungen und Gefühle frei gegeben und entfesselt, so tritt der Zustand festlicher Raserei ein, in der die Baccha oder Mänas die ausschweifendsten Dinge thut. Daher werden sie in Dichtern und Kunstwerken kenntlich gemacht durch das bindenlose und im Winde flatternde Haar (Eurip. Bacch. 494 sq.), um welches wohl auch zahm gemachte Schlangen gewunden sind, durch den zurück gebogenen Kopf (156.), durch die unstät umherfahrenden Blicke, durch die Schlangen, den Dolch in der Hand (Eudoc. Violar. 87. 118.), durch die Instrumente einer rauschenden Musik (davon im Verfolg), durch die gewaltsamsten Bewegungen und Stellungen des ganzen Körpers [134]), durch das laute Rufen Evohe, Jo Baeche und anderer Bacchischer Formeln, so wie endlich durch das Würgen von jungen Hirschkälbern [135]), Rehen und andern Thieren, ja selbst

134) Ueber das Tanzen der Bacchantinnen, ihr fliegendes Haar, ihr Beugen des Hauptes, über die Kleidung, so wie über die Instrumente, welche sie in ihrem festlichen Taumel tragen, s. C. G. Schwarz a. a. O. p. 84 sqq.

135) Daher denn mit dem Hirschkalbfelle (νεβρίς) die Bacchantinnen gewöhnlich bedeckt sind; s. C. G. Schwarz a. a. O. p. 104 sqq.

auch durch das Kosten rohen Fleisches (Euripid. Bacch. 139.) — wiewohl diese letzte Sitte in den Mysterien ein Act der vielen religiös bedeutenden Handlungen ward und einen andern Sinn erhielt. Weissagekraft und Lascivität wird den Bacchantinnen ebenfalls beigelegt (ebendas. 225. Scholiast. ad Eurip. Hecub. 123.).

Dieser Charakter der Bacchantinnen gab den Künstlern des Alterthums Gelegenheit, die ganze Virtuosität ihrer Kunst in deren Darstellung zu offenbaren. Neben der berühmten Baccha des Scopas (Plin. H. N. XXXVI. 4. 7.), die im höchsten Taumel festlicher Manie ein Rehböcklein zerrifs, waren die Bacchantinnen des Praxiteles, mit idealischen Köpfen und in ruhigem Zustande, höchst bewundert. Auch giebt uns die Bacchantin des Solon auf einer alten Paste, nach Lessings Urtheil (Antiquar. Briefe XI. Theil der sämmtl. Werke p. 145.) einen vorzüglicheren Begriff von der Kunst dieses Dactylioglyphen als alle andere Werke [136]). Nachbildungen jener und

136) Auf der zehnten Platte im Recueil de Fragmens de Sculpture antique en terre cuite finden sich mehrere Bacchantische Figuren und Gruppen, so wie auch Venus; vergl. den Text pag. 84 seqq. Eine ganze Gruppe von Wesen aus dem Bacchischen Fabelkreise, als Mänaden, Satyrn u.s.w., in treffenden Stellungen und gut gearbeitet, findet sich auf einer Sarkophagseite abgebildet im Musec Pio-Clement. IV. Bd. tab. 20., womit die Bemerkungen Zoëga's in Welckers Zeitschrift für alte Kunst I. Bd. Hft. 3. p. 379 ff. nebst Welckers Zusätzen pag. 383. Note, wo noch mehrere solcher Rundwerke nachgewiesen sind, verbunden werden müssen. Aeufserst schöne Arbeit in der gemäfsigten hieratischen Manier, bemerkt Zoëga a. a. O. p. 383, sey der auf der folgenden Tafel 21. dargestellte Dionysus mit Satyrn, Centaurinnen und Knaben, die das Pyreon tragen. Andere Bacchische Züge und Gruppen s. ebendaselbst auf der Tafel 22 und 24. nebst den Bemerkungen p. 384 sqq. a. a. O. ferner auf Tafel 7.

anderer Originale finden sich auf Reliefs und Gemmen. Dahin gehört z. B. die laufende Bacchantin mit dem Dolch in der Townley'schen Sammlung (s. Göde's England IV. pag. 54.) und der schöne geschnittene Stein im Wiener Cabinet (s. Eckhel Choix de pierr. grav. nr. 25.). Für die ältesten Vorstellungen von diesen Wesen sind die alt-Griechischen Vasen die getreuesten Urkunden. In Bezug auf die Bacchantinnen sehe man die gehaltreichen Abhandlungen von Luigi Lanzi (Dissertazione tre de' Vasi antichi dipinti Dissert. II. p. 128.).

Die Lenae (Ληναι) haben von dem Orte den Namen, wo der Wein gekeltert wird (ὁ ἡ ληνός). Heraclitus in einer Stelle beim Clemens nennt sie unmittelbar nach den βακχοί und neben den μυσταί. Ohne Zweifel wurden sie oft ziemlich gleichbedeutend mit den Bacchantinnen genommen. Das zeigt auch die Ueberschrift der sechs und zwanzigsten Idylle des Theocritus, wo wir Ληναι ἢ Βάκχαι lesen; wie denn alle diese Wesen in der allgemeinen Eigenschaft der Bacchusdienerinnen und in den gemeinsamen Aeufserungen orgiastischer Lust ganz nahe mit einander verwandt waren. Indessen, wo es auf genaue Unterscheidung bestimmter Eigenschaften ankam, wie in Festprocessionen, scenischen Darstellungen

Bd. V. mit Zoëga p. 409. Ueber die Tafel 29. im IV. Bd. ebendaselbst, welche einen elliptischen Sarkophag enthält, auf dem mittelst zweier Löwenmasken die Figuren in drei Felder getheilt sind, die einen Bacchischen Tanz vorstellen, aus fünf Paaren von Satyrn und Bacchantinnen bestehend, wo der Satyr immer rechts der Tänzerin gegenüber ist oder zur Linken des Beschauers, macht Zoëga genaue Bemerkungen p. 391 sqq. a. a. O. Die Absicht des Künstlers scheine dabei gewesen zu seyn, in einem jeden Paare die Liebe in einer verschiedenen Gestalt zu zeigen.

und in der Kunst, da hatten sie gewifs auch ihre eigenen Aemter und Attribute; was nachher gelehrte Schriftsteller, wie den Strabo, veranlafste, sie als eine besondere Classe Bacchischer Wesen aufzuführen. Daher haben wir uns unter ihnen eigens weibliche Personen zu denken, die um das Keltern und Bereiten des Weins beschäftigt sind, gleichsam Nymphen des süfsen, lockenden, oft auch des aufbrausenden Mostes, und zugleich seiner Wirkungen, des trunkenen Muthes jener Ausgelassenheit, die man an Weinfesten sah, und ähnlicher Aeufserungen und Eigenschaften, die den Lenen selbst beigelegt werden. Wo also auf Bildwerken, namentlich auf Vasen, weibliche Wesen Wein einschenken und darreichen, darf man mit grofser Wahrscheinlichkeit Lenae vermuthen. Sie sind in diesem Betracht zugleich Dienerinnen der Najaden, weil diese, dem Bacchischen Mythus zufolge, die heilsame Kunst erfanden, den Wein mit Wasser zu mischen.

Allein die Najaden und Nymphen (Ναΐδες καὶ Νύμφαι), die vom Strabo a. a. O. auch im Bacchischen Gefolge genannt werden, sind noch in einer viel höheren Bedeutung dem Dionysus zugesellt. Man erinnere sich, was oben bei der Geburt und Erziehung des Bacchus bemerkt wurde. Ihnen war ja die Erhaltung und Pflege dieses Gottes anvertraut. Darum heifst auch Silenus, wie wir weiterhin sehen werden, der Nymphenführer. Sie wurden nachher die ersten Anbeterinnen des Gottes, die Stifterinnen seiner Feier und mithin die Vorbilder aller andern weiblichen Wesen seines Gefolges, jener Bacchantinnen, Lenen u. s. w. Ihre Zahl und Namen werden sehr verschieden angegeben: zu funfzig bis auf hundert; und bald ist Bacchus bei den Nereiden, bald umgeben ihn Nymphen und Najaden. Bald lesen wir bestimmt von Nyseischen Nymphen, besonders bei der Erziehungsgeschichte des Gottes, und

es treten die Namen Nysa [137]), Hippa und Baccha (Servius ad Virgil. Eclog. V. 16.) als die von ihm besonders ausgezeichneten Individuen hervor. Pherecydes, hörten wir oben, nannte als Erzieherin des Dionysus Dodonäische Nymphen; in der herrschenden Fabel aber glänzen jene Pflegerinnen als Hyaden und Plejaden unter den Sternen; wie denn dieser ganze Nymphenchor sichtbar unter den Begleiterinnen des Gottes einen höheren Rang einnimmt. Daher ist nichts wahrscheinlicher, als dafs sie auch von den Künstlern werden ausgezeichnet seyn, und unter dem übrigen Frauenvolke um den Bacchus hervorgezogen und ihm näher gerückt. Um sie aber nicht etwa mit einer Ariadne und Libera (wovon im Verfolg) zu verwechseln, müssen bestimmte Attribute nachgewiesen werden, die durch jene mythischen Züge beurkundet sind. Hier ist es nun eine feine Bemerkung von Lanzi (Vasi antich. p. 131. 133.), dafs, wie die Lenae einerseits den Najaden dienen, so hinwieder die Nymphen am Sternengewand auf Vasen erkennbar sind (man denke an die Hyaden und Plejaden); zuweilen auch an dem Feuerrohr (ferula) als Symbol der Vorsteherinnen der Orgien, wegen ihres hohen Ranges, theils an der Taube, die sie bei sich haben als Dodonäische Nymphen, theils auch an der gröfseren Vertraulichkeit, mit der sie sich dem Gotte nahen. Er erinnert dabei an eine Bacchische Patera in der Sammlung des Schotten Byres in Rom, ingleichen an eine Vase bei Tischbein (II. pl. 33.). Ich mache von diesen Bemerkungen sofort auf ein Vasengemälde Anwendung, das Millin (Peintur. d. Vas. antiq. II. nr. 49.) neuerlich herausgegeben hat, welches die wesentlichen Eigenschaften

137) Ueber die Nysa als Amme des Dionysus s. Wesseling zu Diodor. Sic. III. 69. und Schweighäuser zum Athenäus V. 28. Animadverss. p. 238.

Bacchischer Nymphen in einer schönen Vereinigung zeigt. Es ist überhaupt ein eben so merkwürdiges als liebliches Bild, und wir werden im Verfolg desselben nochmals gedenken müssen. Dionysus (sein Name steht in alt-Griechischer Schrift beigeschrieben) als Ephebus liegt auf dem Schoofse einer ihn liebkosenden Nymphe. Er hat das Sternenkleid an, zum Zeichen dafs er unter den Hyaden ist. Eine andere, mit einem blumigten Gewande bekleidet, hält ihm einen Kranz vor, und eine dritte, gleichfalls im Sternenkleide, spielt in einiger Entfernung mit einer Taube. Hier erkennen wir also die Hyaden und Dodonäerinnen als Erzieherinnen des Bacchus, wie Hyginus und Pherecydes dieselben beschreiben.

Die Thyaden (Θυάδες, bei Strabo Θυῖαι) werden häufig auch schlechthin als Bacchantinnen gedacht, mit dem Nebenbegriff des Orgiasmus. So erscheinen sie bei Virgilius und Statius ganz als Mänaden; und Tzetzes zum Lycophron (vs. 143.) erklärt θυάς, im Begriff einer manntollen Frau, durch βάκχα. Hierbei mag man denn wohl an das Wort θύω in der Bedeutung des Ungestüms und des Herumlaufens denken. Aber andere Angaben leiten auf eine andere Spur. Nach Bochart (Can. I. 18. p. 440.), der den ganzen Bacchusdienst aus Assyrien zu den Phöniciern und von da zu den Griechen kommen läfst, müfsten wir an Priesterinnen denken, weil Symmachus in der Stelle des Propheten Daniel (II. 27.) die Babylonischen Priester durch θυαί übersetzte. An so dünne Fäden brauchen wir den Begriff der Thyaden nicht anzuknüpfen. Pausanias kennt sie schon selbst als Priesterinnen. Nach ihm sind es Attische Frauen, die jährlich auf den Parnafs gehen, und mit Delphischen Frauen die Orgia des Bacchus feiern (X. 4.). Das war also doch eine feierliche, eine erwählte Opferdeputation. Daran läfst uns Hesychius nicht zweifeln. Er sagt uns

(in Θεωρ.), daſs die Bacchantinnen auch Θεωρίδες hieſsen. Auch Nonnus (Dionys. IX. 261.) gedenkt der παρθενικαὶ θεωρίδες. Das sind Bacchantinnen, die zu einem feierlichen Opferfeste öffentlich an einen Wallfahrtsort abgesendet worden, wie z. B. hier nach Delphi. Also auserwählte Frauen. Im Verfolg führt Pausanias noch näher auf den Begriff einer höheren Weihe. Er erzählt (X. 6. §. 2.), die Thyaden sollen von einer Delphierin Thyia den Namen haben, weil diese zuerst als Bacchuspriesterin dem Gotte die Orgien gehalten habe. Der Zusatz, sie habe mit Apollo den Delphus erzeugt, ist wieder eine mythische Spur von der Verbindung des Apollo- und Bacchusdienstes in jenen Gegenden. Auf jene Thyaden-Orgien am Parnassus spielt auch Catullus (63. 390.) an. Ist jene Bestimmung der Thyaden wirklich so alt, wie es nach Pausanias scheint, so hat man ihren Namen von einem andern Zeitworte θύω herzuleiten, welches ursprünglich räuchern, dann aber auch opfern überhaupt bezeichnet (vergl. oben I. p. 172.). Demnach schlossen sie sich im Range, als Priesterinnen, zunächst an die Nymphen, als Untergöttinnen, an. Mithin hätten wir auf Bacchischen Bildwerken jene weiblichen Wesen für Thyaden zu erklären, die bei einer Opferhandlung priesterlich ausgezeichnet und geschäftig erscheinen, und als Mittelspersonen zwischen dem Gott und den das Opfer darbringenden Laien. Lanzi (Vasi antich. p. 129.) möchte auf Bacchischen Vasen bestimmt diejenigen Frauenspersonen für Thyaden erklären, die um die mystische Kiste geschäftig sind, und um die darin verschlossenen Symbole, die den Augen der Profanen entzogen wurden; eine Erklärung, die jenen oben beigebrachten Hauptstellen der Alten ganz gemäſs ist.

Die Mimallonen (Μιμαλλόνες). Für diese Schreibart sprechen die meisten Stellen (s. Tzschucke zum Strabo a. a. O.). Die Herleitung dieses Namens

vom Ebräischen Mamal, die Kelter, würde diese Wesen mit den Lenen identificiren, wovon sie doch Strabo bestimmt unterscheidet. Achten wir dafür auf den Charakter, den sie in den Dionysiaden behauptet haben mögen. Hier leistet Nonnus gute Dienste. Bei ihm kommt verschiedentlich eine Mimallon vor und zwar als Urheberin von Schrecken und Getöse. Das einemal heifst sie auch βακχιάς; und bindelos mit flatterndem Haar erscheint sie unter dem Heere des Bacchus beim zweiten Indischen Feldzuge (Dionysiac. XVII. 29. p. 464. vergl. XXI. 184. p. 566.). Pausanias (II. 20. 3.) nennt zwar die Frauen, die mit Dionysus gegen den Perseus zu Argos ins Feld zogen, Mänaden, vermuthlich in Betracht des kriegerischen Ungestüms und Lärmens, weswegen sie auch Bacchiaden heifsen konnten; allein den bestimmten Namen und Charakter giebt uns ein alter Kriegsmythus bei Polyänus (Strateg. IV. 1.): Der Macedonische König Argäus rettet sein Land bei einem kriegerischen Einfall der Taulantier durch Bewaffnung der Macedonischen Jungfrauen. Sie waren mit Thyrsen statt der Spiefse versehen, und der Anblick ihrer grofsen Schaar aus der Ferne bestimmte den Feind zum friedlichen Abzug. Da bauete der König dem Bacchus Pseudanor (dem erlogenen Manne) einen Tempel, und die Jungfrauen, die die Männer so gut nachgeahmt hatten, hiefsen fortan Mimallonen, da sie vorher Clodonen geheifsen hatten. Mag es mit dieser Namenserklärung, der nun auch die Grammatiker folgen, seyn, wie es will; die Begriffe, die man mit dem Namen verbunden hat, bleiben nicht zweifelhaft. Die Mimallonen sind die Bacchischen Amazonen, die durch ihr männliches Thun, durch Kampflust und Kriegsgetöse sich im Heere des Dionysus auszeichnen. Es liegen also hier ohne Zweifel einige ähnliche Züge alter Religion zum Grunde, wie wir sie oben (II. Th. p. 174 ff.) nach-

gewiesen haben. Der kriegerische Geist dieser Wesen liegt auch in ihrem andern Namen. Sie hiefsen Κλάδωνες; so schreibt Suidas (in Μιμαλλ. II. pag. 562 Kust.). Alsdann haben sie vom Schaft des Spiefses, oder vom Thyrsus, Ast (κλάδων), worunter eine Lanzenspitze versteckt war, ihren Namen. Sie hiefsen Κλώδωνες (Plutarch. V. Alexandr. cap. 2. fin.). Das erinnert an Kriegsgeschrei, an jene Töne, dem Gekrächze der Krähen ähnlich (κλώζειν [138]), womit sie in die Schlacht gehen. Wenn nun Dionysus beim Euripides (Bacch. 55.) eine helfende und begleitende Frauenschaar sich vom Lydischen Tmolus holt, wenn sie sonst auch Lydierinnen (Λυδαί [139]) heifsen (Eudoc. Violar. 87. 118.), und wenn wir an die Vorderasiatischen Amazonen denken, so wird es wahrscheinlich, dafs auch der Name Μιμαλλόνες Asiatischen Ursprungs ist, und Bochart's Bemerkung (Can. I. 18. p. 445.) verdient Aufmerksamkeit, wenn er in dem

138) Etymolog. magn. s. v. p. 521 Sylb. Dieselbe Erklärung, die das Etymol. m. hat, steht als Scholion auf dem Rande des Codex Palatinus nr. 169. zu der angef. Stelle des Plutarchus, ausgenommen, dafs vor κλώζειν hinzugesetzt wird οἱονεί und statt θορυβεῖν, θόρυβον steht. Zu μιμαλλῶνες giebt dieselbe Handschrift folgende Erläuterung: μιμαλλῶν ἤδὲ αἱ βάκχαι καὶ βοηδρόμοι ἤτοι αἱ μετὰ βοῆς καὶ καταπλήξεως διὰ τὸ κάτοχοι εἶναι προϊοῦσαι δρόμῳ· ἃς καὶ γεγονοκώμας καλοῦσιν ἔνιοι τῷ γεγονίσκειν (leg. γεγωνίσκειν)· εἴτ' οὖν θορυβεῖν τὰς κώμας.

139) In der Beschreibung der Bacchischen Procession von Callixenus beim Athenäus (V. p. 266.) werden sie jedoch von den Lydierinnen unterschieden. Dagegen werden sie dort auch Μακέται genannt, d. h. Macedonierinnen. Allein der Text ist höchst wahrscheinlich verdorben, und man mufs καὶ οἱ καλ. Μακ. lesen; wodurch auch diese Macedonierinnen zu einer eigenen Classe von Bacchischen Begleiterinnen werden. Vergl. Schweighäuser zu dieser Stelle p. 101.

Chaldäischen Memallelin (ממַלְלִין) dieselbe Bedeutung nachweiset (garrulae, loquaces), die wir so eben in dem Griechischen κλώδωνες gefunden haben. Doch wir wollen nicht streiten, wenn man bei diesem Namen lieber an das Jonische Vorgebirge Mimas denken will. So viel bleibt gewiſs, daſs Strabo Bacchische Kriegerinnen damit gemeint hat. In diesem Charakter werden auch die Künstler sie genommen haben. Sicher gaben sie ihnen eine leichte kriegerische Tracht. Ich möchte daher in der Dianen ähnlich aufgeschürzten Bacchantin, die auf unserer Tafel VI. nr. 1. furchtbar am Lycurgus vorübergeht, eine Mimallone mit den Attributen der Furie sehen. Auch auf Vasen kommen dergleichen Bacchische Frauen mit dem Dianencostum zuweilen vor, und auch dort erinnerte schon Lanzi (Vasi ant. p. 130.) an Mimallonen.

Die Tityri (Τίτυροι) werden sonst mit den Satyrn gleichbedeutend genommen (sieh. z. B. Aelian. III. 40. Hesych. s. v.). Da aber Strabo a. a. O. sie gleichfalls bestimmt von einander unterscheidet, so müssen wir den Spuren nachgehen, die uns den Charakter der Tityre im Bacchischen Gefolge näher nachweisen. Daſs man in Lacedämonischer Sprache den Widder τίτυρος nannte, sagt uns Servius zur fünften Ecloge des Virgilius; auch hieſs der Ziegenbock so (Scholiast. Theocrit. Id. 3. init.), nicht minder eine Affenart. Auch eine einröhrige Pfeife hatte diesen Namen (ebendas. vergl. Eustath. zur Iliad. Σ. p. 1214.). Sie wird eine Erfindung des Osiris genannt (vergl. oben I. Th. p. 448.), eine Notiz, die uns schon wieder in den Bacchischen Kreis zurückführt. Auch nannte man diese Pfeife τιτύρινος 140). Achten wir nun darauf, daſs Tityrus beim Theocritus und Virgilius ein Hirtenname ist, und daſs uns der Scholiast des ersten

140) Hesych. s. v. und daselbst die Ausleger p. 1395 Albert.

bestimmt sagt: Τίτυροι nenne man auch die Götterdiener; so ist nichts wahrscheinlicher, als dafs man Landleute, die dem Bacchusdienste huldigten und in ländlichen Processionen mit Masken und Ziegenfellen ihrem Weingotte Feste feierten, Tityren nannte. Darauf führt auch die wahrscheinlichste Etymologie des Wortes. Es kommt von σισύρα oder vielmehr von σίσυρος, welches letztere Hesychius (II. p. 1195.) anführt, her. Damit bezeichnete man ein Ziegenfell, die gewöhnliche Tracht der Griechischen Bauern, besonders in Attica und andern gebirgigen Gegenden [141]). In der Dorischen Mundart ging das σ in das τ über; und so konnten die Lacedämonier und die Dorischen Colonien in Unteritalien und Sicilien ihre Bauern wohl, bezüglich auf jene Tracht, überhaupt Tityre nennen. Nun hören wir aber von den Grammatikern (Eustath. a. a. O. Schol. Theocr. a. a. O.), dafs gerade bei den Dorern die Satyrn Tityre hiessen, und namentlich auch in Italien. Wirklich nennt auch Dionysius von Halicarnafs jene komischen Tänzer und Spielleute bei den Römischen Triumphaufzügen, die bei Appianus Tityristen heifsen, Satyristen (Perizonius zum Aelian. a. a. O.), so dafs wir immer noch eine Identität von Begriffen haben, statt jener Verschiedenheit, die wir dem Strabo zufolge suchen sollen. Auch dafür zeigt sich eine Aussicht. Tityre sind müfsige Leute, sagt uns der genannte Scholiast des Theocritus. Also an Mufse, an festliche Mufse werden wir erinnert. Nun kennen wir ja die Tityre schon als Landleute in Ziegenfelle gehüllt, als Götterdiener, als Flötenspieler und Tänzer bei festlichen Aufzügen; und zwar bei den Dorischen Völkerschaften, namentlich in Italien, wo der Bacchische Dienst so sehr verbreitet war. Ihre

141) Timaei Lex. Platon. p. 231. und dort Ruhnkenius.

Pfeife erkennen wir auch als eine Bacchische Pfeife. Es ist mithin nichts wahrscheinlicher, als daſs wir uns unter den Tityren menschliche Bacchusdiener zu denken haben, die sich, dem Mythus nach, dem Dionysischen Zuge von Untergöttern angeschlossen haben sollen, um das Heer des wohlthätigen Weingottes zu vermehren, besonders Landleute aus Gebirgsgegenden, wie Lydien (und die Tityre werden bestimmt auch Lydier genannt; Perizon. a. a. O.), wie Attica und Sicilien u. s. w. Nachher wurde das Angedenken an diese Gebirgszüge des Bacchus bei den Weinfesten in Griechenland und Italien durch scenische Darstellungen gefeiert, wobei die Landleute mit ihren Schaaf- und Ziegenfellen, mit Satyrmasken und Bacchuspfeifen in lustigen Tänzen auftraten. Es waren also die Tityre die Bacchusdiener vom untersten Range. Darum weiset ihnen auch der gelehrte Strabo in beiden Stellen, wo er ihrer gedenkt (p. 468 und p. 470.) jedesmal den letzten Platz im Dionysischen Chore an.

Es hat also eine gewisse Wahrheit, wenn man neuerlich im Satyresken einen Zug des Landvolkes hat finden wollen. Wenn aber dieser Satz so ausgedrückt wird, daſs das Bacchische Gefolge von Pan, Silen, den Satyrn, Phrygiern, Lydiern nur in Carricaturen von Landvolk bestehe, welche man dem Dionysus beigegeben hat, so mag wohl ein und die andere Aeuſserung eines späteren Autors eine solche Vorstellnng zu begünstigen scheinen, und man hat sich dabei auf Lucianus (Deor. concil. §. 4. IX. pag. 181 ed. Bip.) und Nonnus XII. fin.) berufen. In der Allgemeinheit gefaſst, könnten solche Sätze jedoch leicht Miſsverständniſs veranlassen und zu dem Irrthum führen, als hätten alle diese Bacchischen Wesen keinen anderen Sinn und Ursprung. Von der menschlichen Seite, die der Grieche auch dem Bacchusdienst abgewonnen hatte, ist allerdings etwas

Wahres an dieser Ansicht. Diese Griechische Religion des bloſsen Sinnes (ich sehe hier von den Mysterien ganz ab) urtheilte auch nach Sinn und Augenschein. Alles, was nach dem klaren, scharfen Blicke der Nation im Menschlichen auſserordentlich erschien, ward sofort ins Göttliche hereingerückt. Ein schöner, heldenmüthiger und liebenswürdiger Fürst, empfänglich für Weichlichkeit und Sinnenreiz, aber auch rüstig und aufgelegt zu Thaten, wie jener Demetrius Poliorcetes, war in den Augen des Volkes sofort ein neuer Dionysus. So auch abwärts. Jene Hirten in Laconiens und Siciliens Gebirgen, mit ihrer derben plumpen Gestalt, mit ihren Lämmer- und Ziegenfellen, mit ihrer rauhen und breiten Dorischen Bauernsprache und in ihren Manieren und Sitten der Stufe von Thierheit um so näher, diese waren ihnen ein natürliches Bild jener Satyrn und Pane und ähnlicher Bacchischer Begleiter. Volksdichter und Künstler hielten sich natürlich in ihren Werken im Kreise dieses Urtheils, weil sie durch diese Art der Popularität ihrer Wirkung sicher waren. Aus demselben Grunde nahm man nun gewiſs bei Bacchischen Processionen und Dramen (wie dort etwa zu Alexandria) in Darstellung der Pane, Satyrn und ähnlicher untergeordneten Wesen manchen Zug aus dem wirklichen Leben, und jene Kleidung und Sprechart des bäuerischen Gebirgsvolks wurde vom Dichter wie vom Theaterkünstler ohne Zweifel benutzt, um einen Satyr oder Paniscus recht natürlich zu geben. Davon mögen sich nun auf noch vorhandenen Bildwerken manche Spuren zeigen. Dies Alles geben wir zu. Wenn aber damit die ganze symbolische Idee, welche diesen Wesen zum Grunde lag, erklärt, und somit die Deutung dieses Theils des Bacchischen Gefolges erschöpft seyn soll, so können wir nicht beistimmen. Der Ursprung dieser sonderbaren Wesen und ihrer seltsamen Gestaltung geht in ein anderes Gebiet zurück, in

das Gebiet der symbolisch-religiös bildenden Vorwelt, und ganz bestimmt nach Aegypten. Um nur beim Vorliegenden gleich ein Kennzeichen nachzuweisen, so waren es ja die Alexandriner, die jene einröhrige Pfeife als eine Erfindung des Osiris kannten, und erst die Italischen Dorier gaben ihr den Namen τιτύρινος (Eustath. a. a. O.) — also ein Instrument Aegyptischer Tempelmusik bekommt in Italien seinen localen Namen. So waren auch die Satyrn und Pane allgemeine symbolische Gestalten morgenländischer Religion; ihre Benennungen wechselten hie und da, bis die ersteren von ihren Repräsentanten bei ländlicher Feier gar zuweilen den Bauernnamen Tityre bekamen.

§. 11.

Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune.

Von den Silenen und Satyrn (Σειληνοί, Σάτυροι) wäre nun noch weit mehr zu sagen. Weil ich jedoch über diese Wesenart mich anderwärts (Studien II. Bd. pag. 231 ff.) ausführlich verbreitet habe, so beschränke ich mich hier darauf, einige wenige Hauptsätze niederzulegen; zugleich aber will ich auch einen kleinen Beitrag von Bemerkungen geben, die dort nicht zu finden sind. Silene und Satyrn nennt Strabo in der mehreren Zahl neben einander, ohne Zweifel auch hier wieder mit Bezug auf scenische Darstellungen, Processionen und Bildwerke. Davon wollen wir also ausgehen. Obgleich der Scholiast des Nicander (Alexiph. 30.) ausdrücklich sagt, man habe vor Alters dieselben Wesen, die man zu seiner Zeit Satyrn nenne, Silene genannt, so machte man doch nachher den Unterschied, daſs man alte Satyrn Silene nannte [14]). Nach Non-

14) Etymolog. magn. in Σειληνοί. Servius in Virgil. Eclog.

nus zu schliefsen, erschienen diese auch in allen Dionysiaden als bejahrte und verständige Wesen. Er führt sie in kleiner Anzahl suf und nennt sie Väter der Satyrn (Dionysiac. XIV. 101 sqq. XXXIV. 140 sqq.). Erstere sind Erzieher und Träger des Dionysus, letztere dessen Gespielen [143]). In der äufseren Gestalt sind beide Arten sich übrigens ganz gleich. Beide spitzröhrig und geschwänzt [144]). So kommen sie bei alten Schriftstellern schon vor Pindarus vor (Dionysius von Milet bei Diodor. Sic. III. 71. vergl. Studien II. pag. 310.). Freilich giebt es auch Stellen der Alten, wobei von den Silenen oder wenigstens von Einem alle thierischen Zuthaten weggenommen sind, und er blos als ein kleiner, untersetzter Greis mit einer gedrückten stumpfen Nase und mit der Glatze erscheint (ebendas. p. 311.). Auch haben die Künstler häufig diese rein menschliche Gestaltung in ihren Werken befolgt. Jedoch auf den ältesten Kunstdenkmalen, namentlich in alten Vasenbildern, sehen wir bärtige Silene mit jenen thierischen Theilen und selbst mit einem ganz langen Schweife (s. bei Lanzi Vasi tab. I.).

VI. 14. Oefters werden bei den Alten diese beiden Namen Σειληνοί und Σάτυροι mit einander verwechselt; s. Perizon. zu Aelian. V. H. III. und Davies zu Maximus Tyr. Dissert. XI. 1. So nennt Xenophon den Silen, welchen Midas fing, einen Satyr; s. Anabas. I. 2. 13. und dort Hutchinson.

143) Casaubon. de Satyr. poes. pag. 40. vergl. pag. 25 und 31. Als Erzieher und Pädagoge des jungen, schönen Dionysus sitzt Silenus neben demselben, gegen den er von Liebe entbrannt ist, den er fröhlich und heiter zu machen sucht und mit dem er scherzt, bei Julian. Caes. p. 308. C.

144) Auch mit Ziegenfüfsen und mit Hörnern begabt erscheinen zuweilen die Satyrn; daher ihre Beinamen αἰγίποδες und κεραστάί; s. C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 73 sq.

Auch wird dort der charakteristische Unterschied des Alters zwischen Silenen und Satyrn immer beobachtet, und erstere kommen daselbst, wie sonst nicht leicht, in mehrerer Zahl vor. Die Silene erschienen auf den Theatern als Aufseher über die Satyrn. In der Pompa des Ptolemäus hatten sie theils rothe Gewänder an, theils waren sie mit Mennig und andern Farben roth angemalt. Dabei hatten sie Epheukränze auf dem Kopfe. Die Silene hatten feine, wollige, purpurne Oberkleider und weifse Schuhe an (Athenäus V. p. 262 sqq. Schweigh.). Auch im alten Rom sah man sie in Procession mit wolligen Gewändern. Die Satyrn hatten oft Ziegenfelle oder Felle von Hirschkälbern oder Gewänder an, die dem Pantherfell ähnlich getüpfelt waren [145]). Beide Classen waren also, aufser jenen Zusätzen von Schweif und spitzen Ohren, menschlich gebildet, und daher auch in scenischen Darstellungen oft beschuhet, und oft wurden sie reitend dargestellt. Die Pane dagegen, um hier gleich diesen Unterschied in der äufserlichen Gestalt anzumerken, waren aufserdem gehörnt und ziegenfüfsig, und bei Bacchischen Processionen und auf dem Theater bedurfte es also besonderer Veranstaltungen, um die dünnen Ziegenschenkel und die Geifsfüfse nachzuahmen [146]).

145) Pollux Onom. IV. 18. 118. pag. 419 seq. Hemsterh. So sehen wir auf einer schöngeformten marmornen Vase ein Relief, darstellend ein Bacchanal von tanzenden Nymphen und einem Satyr mit Ochsenbeinen und der Nebris; s. Antiquités de la Grande Grèce, gravées par Fr. Piranesi Vol. I. pl. XV. XVI. Ebendaselbst pl. XI und XII. findet sich ein Dreifufs mit drei Satyrn, zu Pompeji gefunden.

146). Festus in grallatores p. 165 Dacer. wo auch das heut zu Tage noch übliche Stelzengehen beschrieben wird; Nonius II. 161. vergl. Lanzi Vasi pag. 98. — Uebrigens

Hierbei müssen wir zugleich auch der Faune mit Einem Worte gedenken. Wie verwirrt und vieldeutig dieser Name durch die Lateinischen Dichter und noch mehr durch die spätere Kunstsprache geworden, ist bekannt. Neuere Gelehrte, besonders Heyne in den antiquarischen Aufsätzen (II. p. 53 ff.) und Voſs in den mythologischen Briefen (II. 30. p. 244.), haben sich bemüht, durch genauere Aufmerksamkeit auf den Sprachgebrauch der Griechen und Römer nach den verschiedenen Zeiten diesen Gegenstand zu entwirren. Faunus war ein alter Landesgott von Latium, mit weissagerischen Kräften begabt (s. oben II. Th. p. 921. 968. 976. vergl. I. p. 51. Not). Nach Verbreitung Arcadischer Colonien in Italien ward zwischen ihm und Pan häufig kein Unterschied gemacht. In Betreff der Gestalt nahm Voſs an, die Römischen Faune kämen den Panen näher, die Silvane den Satyrn. Auch haben ausländische Gelehrte diese Wesen neuerlich näher betrachtet, besonders im Kreise der Kunstwerke. Da es hierbei nicht meine Absicht ist, ins Einzelne einzugehen und selbst eine eigene Meinung abzugeben, so verweise ich den Leser auf die Bemerkungen des berühmten Visconti zum Museo Pio-Clementino (T. III. p. 54 sq.) und auf das, was Lanzi (Vasi p. 98 sqq.) in dem Chaos dieser Namen und Gestaltungen auszumitteln versuchte, der dort mit liebenswürdiger Bescheidenheit geradezu gesteht (p. 104.), er wisse nicht was ein Faun sey; aber zugleich mit geübtem Blick in Betreff der Vasen treffliche Winke giebt. In der Kunstsymbolik soll,

haben über den Unterschied, der zwischen diesen verschiedenen Wesen des Bacchischen Gefolges statt findet, zwischen Silenen, Satyrn, Faunen und Panen, bereits Salmasius, Scaliger, Casaubonus und Andere Untersuchungen angestellt, wovon C. G. Schwarz a. a. O. p. 103 sq. genaue Nachweisung giebt.

nach ihm, Faun und Satyr in der menschlichen Form gleich seyn. Dagegen soll der erstere mehr von einem Bock, der zweite mehr von einem Pferde haben (p. 106. a. a. O.). Die Miene des Satyrs soll mannigfaltiger und unbestimmter seyn; die des Faun einförmiger mit jener heiteren Einfalt, wie man sie an jungen Bauern sieht. Dazu kommen oft noch bestimmte Charakterzeichen: jene zwei knotigen Auswüchse, wie man sie im Ziegengeschlecht findet, und jene Symbole der Landleute, das Ziegenfell, das Pedum (der Hirtenstab), die Schalmey, und dazu der Fichtenkranz, oft auch noch eine Anzahl von Früchten im Ziegenfell zusammengefaſst; dahingegen der Satyr gewöhnlich den Thyrsus, die Flöte und den Epheukranz hat. In Bezug auf dieses Faunideal verweiset jener Gelehrte auf die Statue aus der Villa des Hadrianus im Museo Pio-Clementino (I. tav. 47.), und in Betreff des Satyrs auf die schöne Statue ebendaselbst (II. tav. 30.). In der That finden sich die angegebenen Unterscheidungsmerkmale in diesen Bildsäulen aufs sprechendste, und die Gegeneinanderstellung derselben ist sehr belehrend.

Jenen Satyr hält man für eine Copie von dem berühmten (Periboëtus) des Praxiteles, worüber Pausanias (Attica cap. 20. §. 1.) nachgelesen werden muſs. In der Malerei war der ruhende Satyr (ἀναπαυόμενος) des Protogenes bekanntlich eben so berühmt [147]. — Von Si-

147) Plin. H. N. XXXV. cap. 36. §. 20. Tom. II. p. 699 ed. Hard. Bei Philostratus in den Imagg. I. 20. p. 794 Olear. werden Satyrn auf einem Bildwerke unter andern als roth — ἐρυθροί — geschildert, welches Olearius auf die Röthe bezieht, die der Wein bewirke, so wie auch die Worte: — διὰ τὸ ἄκρατον τοῦ αἵματος. Vielleicht aber ist es auch anders zu erklären aus den Wolken des Aristophanes vs. 539. von dem ἐρυθρὸν (αἰδοῖον) — dem Zeugungsorgan; vergl. Voſs Mytholog. Briefe II. p. 252.

lenenbildern habe ich anderwärts Einiges bemerkt, und aus der Grundidee dieser Wunderwesen wird es sich sofort ergeben, wie mannigfaltig und sinnvoll die Anwendung war, die die Kunst in Bildwerken der verschiedensten Art und Bestimmung von ihnen machen konnte und machte. Unter den Silenusstatuen, um hier aus Vielem etwas nachzutragen, wird die im Townley'schen Cabinet in England bewundert [148]). Ueber die Bildwerke in der Dresdner Sammlung vergleiche man Beckers Augusteum (Tab. 71 und 84.). Wie oft Silenenköpfe [149]) zu Begräbnifslampen und auch zu Trinkgefäfsen verarbeitet worden, ist bekannt, und es hat sich davon eine ziemliche Anzahl erhalten. Auf Reliefs haben wir oben den Silenus schon in nächster Umgebung des Bacchus bemerkt, und das einzige Werk von Zoëga enthält mehrere mit Silenusfiguren. Sehr sinnvoll ist ein Relief des Grafen von Pembroke in Wiltonhouse. Es zeigt einen trunkenen Silenus, der auf einem Esel reitet [150]).

148) Göde England IV. p. 52. vergl. Visconti zum Mus. Pio-Clement. T. I. p. 13. So hören wir auch beim Plutarchus Vitae dec. Oratorr. 2. p. 351 Wytt. von einer Statue des Silen aus Tufstein oder Marmor (Πωρίνου Σιλήνου); s. Wyttenb. und dort Taylor Lectt. Lyss. cap. 5. p. 691. p. 254 Lips. und Martini Excurs. IV. zu Ernesti Archaeolog. liter. p. 138. Gelobt wird der Silenus mit menschlichen Ohren, einem Gesichte, das Adel vereint mit Trunkenheit ausdrücke, kahlköpfig, epheubekränzt u. s. w. im Museo Pio Clem. T. IV. tab. 28. und sonst, mit den Bemerkk. Zoëga's in Welckers Zeitschrift für a. K. I. Hft. 3. p. 391. Junge Satyrn finden sich auf der Tafel 8. nr. 2. Bd. V. ebend. nebst Zoëga p. 416 sqq.

149) Ueber die Silenusköpfe, die wir als Socrates-Büsten kennen, von Lysippus, s. Böttigers Andeutungen p. 188. und das dort angeführte Mus. Pio-Clement. Tom. VI. tab. 28. nr. 2. Vergl. die vorhergehende Note.

150) Auf einer Münze der Stadt Nacona in Sicilien, welche

Ein Knabe wird von dem Thiere gezogen. Psyche setzt dem Silenus einen Kranz auf. Zur Linken liegt Venus schlafend, und ein verschämter Amor sucht sie mit einem Gewande zu bedecken (Göde England V. pag. 140.). — Auf dem Fragment von einer Ara zu Chiusi im Besitz von Sign. Paolozzi erscheint Silen bärtig und mit einem Pferdeschweife (s. Micali l'Italia avanti il dom. d. Rom. Tav. XVI.) [151]). Micali hat dort dieses Relief mitgetheilt, das uns den Silenus ganz in demselben Charakter zeigt, wie die uralten Vasen. Nur hätte er ihn nicht Faun nennen sollen. Es ist ein Silenus [152]).

Stadt von keinem neueren Schriftsteller über die alte Geographie, wohl aber von Stephanus von Byzanz (p. 579 sq. Berk. ibiq. Philistus) genannt wird, findet sich auf der einen Seite ein weiblicher Kopf mit einer Binde, auf der andern ein Silenus, auf einem Esel nach der Linken zu reitend, dann rechts ein Käfer, links ein Thyrsus, so wie drei kleine Kugeln auf der Fläche; s. Sestini Lettre e Dissertazioni numism. T. VII.

151) Auf den Münzen von Macedonien, auf welchen überhaupt viele Bacchische Attribute vorkommen, die die ausgebreitete Verehrung des Bacchus in diesem Lande beweisen, sehen wir auch das Haupt eines Silenus mit dem Epheukranze; s. Pellerin Recueil T. I. tab. XXIX.

152) Welcker hat in der Zeitschrift für alte Kunst I. 3. tab. V. nr. 28. (pag. 523 ff.) die Copie eines Bildwerkes geliefert, das an einem runden Altar im Garten des Pallastes Francavilla in Neapel angebracht ist, aus parischem oder pentelischem Marmor, von unbezweifelt Griechischer Arbeit. Es stellt k e l t e r n d e S a t y r n vor. Zwei Satyrn tragen Schläuche voll Trauben, unter deren Last sie sich beugen, zu einer Kelter, an welcher alle andern beschäftigt sind. Sie selber besteht aus einem Korbe, der auf einen Felsen gesetzt ist, und wohl aus den Zwischenräumen des Bodens den Saft ausströmen läſst, ein Felsenstück, welches durch einen Hebebaum auf- und abgeho-

Diese zum Theil eben so alten als sinnvollen Silenusbilder mögen uns zu einer kurzen Erörterung der Frage leiten, was denn eigentlich der Grundbegriff dieses vorzugsweise sogenannten Silenus war. Denn dafs ein Silen, der Silen (ὁ Σίληνος oder Σείληνος) bei den alten Schriftstellern, wie in der Kunst ausgezeichnet werde, ergiebt sich schon aus dem Bisherigen. Wenn so von ihm geredet wird, ist er immer als ein Wesen von vorzüglichem Range, als Pflegevater des Bacchus, als Rathgeber und Lehrer hoher Weisheit, und andrerseits doch immer mit Beimischung von etwas Komischem, in Leibesgestalt und Handlungsweise genommen, so dafs sich in ihm der Gegensatz von Scherz und Ernst, von Hoheit und Niedrigkeit, und somit der Contrast selbst personificirt darstellt, und die Ironie als sein natürlicher Ausdruck. Von der mythischen Geschichte dieses Wesens geben schon die älteren Griechischen Dichter und Logographen Kunde [153]. Gleichwohl sind

ben wird. Zwei zunächst stehende Satyrn nehmen den Stein in die Höhe, während die andern den Baum, der durch einen Einschnitt des Korbes durchgeht, in diesen niederlassen und durch die Trauben zurückdrücken, damit er der Presse des Steins nicht im Wege sey. Ueber den Korb und durch denselben hängen Traubenblätter herunter, und ein ganzer Ast liegt oben auf, zum Zeichen wie grofs der Segen sey. Die Satyrn sind hier in ihrem rechten Wesen aufgefafst, derb, bäuerlich, doch nicht ungeschlacht, kräftig, gewandt in ihren Bewegungen, aber doch frei von allem Gesuchten und Zierlichen. — Welcker hat ebendas. pag. 528. noch mehrere Bildwerke der Art beschrieben.

153) S. über die Quellen dieses Mythus: Studien II. p. 292 ff. und daselbst die Hauptstellen Athenäus II. 6. Herodot. V. 26. Aelian. V. H. III. 18. Conon. narrat. 1. Pindari Fragmm. p. 73 ed. Heyn. u. s. w.

alle diese Angaben nur für einzelne Laute aus der Vorzeit zu achten, für skizzirte Gestalten, möchte ich sagen, in flüchtigen, verfliefsenden Umrissen, wie die verschwimmende Unform des Silenus selber, oder wie jene Masken, womit man in alten Tempeln dieses wunderbare Wesen mehr andeutete als darstellte. Schon sein Name war urkundlich den Griechen nicht mehr bekannt. Das zeigen die unzähligen und unerträglichen Etymologien (vergl. Moser zum Nonnus p. 239.). Bei der ungezweifelten Gewifsheit, dafs dieser ganze Religionszweig aus den oberen Morgenländern herstammt, verdient eine Nachricht des Pausanias (VI. 24. §. 6.) Aufmerksamkeit, wonach man bei den Pergamenern und Ebräern Silenengräber zeigte; zumal, wenn man damit andere Spuren in Zusammenhang bringt. Dahin gehören zuvörderst die sehr verschiedenen Angaben von der Herkunft des Silenus. Da heifst er bald Sohn einer Nymphe, bald der Erde Sohn und ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, bald gebar die Erde ihn aus des entmannten Uranus Blute, bald heifst er Pans Sohn. Bald ist er Dämon, ja endlich gar Bacchus selber (vergl. Studien II. pag. 234. 308.). Alle diese Angaben eröffnen ein Feld von Vermuthungen, die wir bei den vorgesteckten Gränzen nicht alle verfolgen können. Nur den Grundfaden, der durch dieses mythische Gewebe zieht, müssen wir fortleiten. Dieser verknüpft sich wieder mit alter religiöser Bildersprache des Orients. Dafs man schon in jenen Hausgötzen der Patriarchen, in jenen Teraphim, Silenenbilder gefunden, habe ich oben (II. Th. p. 340 f.) angemerkt, und dieser Meinung des gelehrten Michaelis, wenn sie richtig gefafst wird, Beifall gegeben. Bochart (Can. I. 18.), welcher sich nicht einmal jener Nachricht von den Silenengräbern bei den Ebräern erinnerte, weiset noch bestimmter in dem Segen Jacobs (Genesis XLIX. 10 ff.) in jenem שילה (Siloh) den Griechischen

Silenus nach [154]), und erinnert an die Uebereinstimmung der mythischen Vorstellung dieses auf dem Esel reitenden Begleiters des Weingottes mit jenen Worten des Erzvaters: «Er wird sein Füllen an den Weinstock binden, und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben. Er wird sein Kleid in Wein waschen, und seinen Mantel in Weinbeerblut»; wobei jener Gelehrte zugleich auf die Weissagung des Jesaias (LXIII. 2.) hinweiset. Er erkennt darin, nach jenem System, dem auch Vossius zugethan war, eine Entstellung biblischer Offenbarungen durch die überhandgenommene Idololatrie, und führt dabei die Aeuſserungen des Justinus Myrtyr an, der den bösen Dämonen die Verkehrung der heiligen Weissagung auf Christus in einen frivolen Mythus beilegte. Ich habe anderwärts (Studien II. p. 319.) bemerkt, daſs man sich viele Mühe gegeben, jenen Silenen bei den Ebräern auf die Spur zu kommen, zum Theil ganz vergeblich, z. B. in Betreff der Münzen aus Römischer Kaiserzeit. Daſs man indessen noch späterhin dem Esel eine mystische Bedeutung in Bezug auf alte Traditionen gegeben, beweiset unter andern das apokryphische Evangelium von der Geburt Mariens beim Epiphanius advers. Haeres. XXVI. ap. Fabric. in Codic. Apogryph. N. T. ed. alter.

154) Bei J. Hoffmann Deorum Gentilium praecipuorum origines ex sacra scriptura (Jenae 1674. 4) ist von §. 12 bis 18. eine Vergleichung des Siloh mit dem Silenus durchgeführt; s. auch: De Schilo in Silenum atque Mose in Bacchum a profanis converso a J. J. Müller (Ulm. et Jenae 1667.). — Ueber die Teraphim oder Θεραφείμ, wie die LXX schreiben, vgl. auſser dem im II. Th. p. 340. Bemerkten: Selden de Diis Syris II. p. 143. 150 sq. 197 — 208. und Bibliotheca Hagana Histor. philolog. Class. I. fasc. 3. p 421. Ueber die angebliche Verehrung des Esels bei den alten Ebräern habe ich jezt in den Commentt. Herodott. I. p. 273 sqq. Mehreres zusammengestellt.

pag. 3 sq. — Der redende Esel des Bileam ist bei jenen Ausdeutungen mit Recht nicht vergessen worden. Auch in dem Bacchischen Mythus kommt ein redender Esel vor. Er hatte einst den Dionysus trocken durch einen Flufs zu dem Juppitersorakel nach Dodona getragen, und ward dafür unter die Sterne versetzt [155]. Nach

155) Hygin. poet. Astronom. II. 23. p. 473 sq. Staver. „Als nämlich Dionysus, von der Juno rasend gemacht, durch Thesprotia zu dem Orakel des Juppiter nach Dodona eilte, um zu fragen, wie er wieder seinen vorigen gesunden Zustand erlangen könne, so stiefs er auf einen grossen Sumpf. Allein durch die Hülfe zweier Esel, die ihm begegneten, setzte er über, ohne das Wasser zu berühren. Als er so zu dem Tempel des Dodonäischen Zeus gelangt, ward er sogleich von seiner Raserei befreit, und versetzte dann aus Dankbarkeit die Esel unter die Sterne. Nach Einigen soll er dem Esel, auf dem er geritten, menschliche Stimme verliehen haben; dieser aber nachher im Streite mit Priapus von letzterem getödtet worden seyn. Dafür habe ihn Liber aus Mitleiden in die Sterne versetzt." — Ich habe in den Commentatt. Herodott. I. pag. 258 sqq. zu zeigen gesucht, wie man eben in diesem unter die Sterne versetzten redenden Bacchus-Esel keinen andern als den Lacedämonischen Landesheros A s t r a b a c u s oder A s t r o b a c u s erkennen kann, wovon wir bereits oben (III. p. 21. Not. 12.) geredet, jenen rasenden Dianenpriester, der das alte Schnitzbild der Mondgöttin (der Diana Orthia) auffindet, und ihren Dienst zu Lacedämon einführt, wie Bacchus zu Athen den Dienst des Apollo (Pausan. I. 31.). Dies mag auch der Name andeuten von ἄστρα, die Gestirne, und βάκος, ein Seher, Prophet, Sänger (s. oben III. p. 21. 126.); so dafs Suidas (Vol. I. p. 360.) und Zonaras (Lex. Gr. p. 313.) ganz richtig Ἀστρόβακος durch ἀστρόνομος erklären. In denselben Mythenkreis gehört auch die andere Sage von dem redenden Bacchus Esel, der sich mit Priapus in einen Streit über das Zeugungsorgan einläfst, aber getödtet und unter die Sterne versetzt wird (Hygin.). Denken wir hier

andern waren es die Esel vielmehr, auf denen einst Bacchus, Hephästus (unten werden wir diesen auf dem Esel zum Olympus reiten sehen) und die Satyrn in die Gigantenschlacht geritten waren [156]), wo die Eselsstimme eine Rettung der bedrängten Götter ward (Eratosthenes Cataster. c. 11. p. 9 Schaub.). Seitdem, heifst es, kamen sie unter die Sterne auf die Schaale des Krebses (Aratus διοσημ. 160. vs. 892 Buhl. Schol. Pindar. Ol. XIII. vs. 198.). Ein andermal rettete der Silenusesel durch sein Geschrei die Keuschheit der schlafenden Vesta, die beim Göttermahle so eben vom Priapus überfallen werden sollte. Seitdem haben die Lampen, jene Träger der stillen Hausflamme, deren Beschützerin Vesta ist, Eselsköpfe, wie noch vorhandene Antiken zeigen; und zu Rom führte

nur an jene Priester und Besessene der Vorzeit, die bald im Taumel und festlicher Lust sich jeder Ausschweifung hingeben, bald im Uebermaafs ihrer Andacht sich verstümmeln — beide Seher, beide Begeisterte, beide Bacchen; bis nachher auf die ersteren vorzugsweise dieser Name übertragen, die andern aber mit dem Namen Galli bezeichnet wurden (s. oben II. Th. pag. 42 f.). Beide leben in Hader und Streit mit einander, beide hassen und verfolgen einander, alles zu Ehren der Sonnen- der Mond- und der andern Sternengötter. Zu den ersteren gehört auch jener Astrabacus, der die Gattin des Laconiers Aristo beschlafen und mit ihr den Demaratus erzeugt haben soll, statt dessen oben die Feinde des Königs von einem Eselhirten sprachen; wobei wir freilich auch an die Lascivität und Geilheit des Esels, welche schon die Alten kannten (s. Bochart Hierozoic. I. p. 9. und Plutarch. de Isid. p. 363. p. 489 Wyttenb.) denken müssen.

156) Nach Indischer Sage erscheint Ravan (Silen) nicht als Begleiter, sondern als Feind des Rama (Bacchus), und wird auf einem Wagen von vier Eseln gezogen; s. Stollberg Rel. Gesch. I. p. 422. und daselbst Maurice Ancient History of Hindostan II.

der bekränzte Esel die Procession der Vesta bei dem Jahresfeste im Junius an (s. oben II. Th. p. 634.). Eselsköpfe an Triclinien bezieht man mit Wahrscheinlichkeit auf den Silenus [157]). Der Esel war ja des Silenus Thier. Zu Aristoteles Zeit und später verband man mit dem Esel freilich die Begriffe der Langsamkeit und Trägheit (s. Studien II. p. 274.), welche spätere Fabulisten dann auch in die alte mythische Vorzeit zurück verlegten, und dem Midas, des Orpheus Schüler, zum Zeichen seines langsamen Verstandes Eselsohren gaben. Da war Midas, von μηδὲν ἰδὼν genannt, der Unwissende. Orpheus aber war ὡραία φωνή d. i. die beste Stimme (Fulgentius III. 9. 10. p. 730 sqq. Staver.). Dergleichen kindische Etymologien verdienen wenig Aufmerksamkeit. Desto mehr jene, welche neuerlich der geistvolle Kanne auf eine andere Weise versucht hat, sowohl in seinen Urkunden, als im Pantheon, und wodurch er die Begriffe dieses Bacchisch Silenischen Kreises: Gold, Wein, Esel und Goldberg (Meros) Bacchus, Silen, Midas und dergl. aus Einer Wurzel abzuleiten bemüht gewesen ist. Da ich mir bei dieser Schrift meinen eigenen Weg streng vorgezeichnet habe, so kann es meine Absicht nicht seyn, diese und andere Combinationen des scharfsinnigen und kühnen Mannes zu verfolgen, und z. B. der Frage nachzugehen, ob denn Orpheus wirklich gänzlich Ebräische Tradition und seinem Namen nach der Eselsmund, der Weissageesel der Vorzeit sey. Es genügt mir auch hier, wie bei der obigen Bochartischen Meinung vom Schilo-Silen und ähnlichen andern, meine Leser auch nach jenen andern Seiten hinzuweisen, von denen sich das dunkele Gebiet der alten Mythologie Licht versprechen darf. Je mehrere Wege eingeschlagen

157) Hygin. fab. 274. p. 384. vergl. Meyer zu Winckelmanns Allegorie p. 733.

werden, desto besser. Nur Eigendünkel und Beschränktheit kann den Wahn erzeugen, als habe man allein den Richtweg gefunden. Wo Geist mit Wahrheitssinn und Gelehrsamkeit sich verbindet, da wird kein Unbefangener, wenn er auch nicht auf derselben Strafse wandelt oder wandeln mag, sich feindselig oder vornehm abwenden. — Redende Esel sind also, wie wir sahen, dem Bacchischen Mythus eigen, wie dem Bacchus in Wort und Begriff die Wahrsagung. Silenus der Weissager, wie wir ihn kennen lernen, wird in Kunstwerken und im Mythus sehr bedeutsam vom Esel getragen, und auch Apollo der Weissagegott hatte bei den Hyperboreern seine heiligen ὀνοσφαγίαι, seine Eselsopfer [158]. Aber auch unmittelbar und genealogisch hängt der Begriff des Silenus mit Apollo zusammen. In einer freilich sehr räthselhaften Nachricht bei Porphyrius (Vit. Pythag. p. 18 sqq. Kust.) ist dieser gar des Silenus Sohn. Pythagoras, heifst es, habe elegische Verse auf das Grab von Silenus Sohn Apollo gesetzt, der vom Python sey getödtet worden. Hier wechseln die Roller der mythischen Personen wunderbar: der hohe Gott Apollo wird zum sterblichen Dämon, und der unscheinbare Genius Silenus zu dessen Vater [159].

158) Spanheim zu Callimach. Dian. 280. 283. vergl. oben I. Th. p. 319.

159) Dieser Apollo, der hier des Silenus Sohn heifst, war der Arcadische, der Gesetzgeber der Arcadier, welcher eben daher den Beinamen Νόμιος haben sollte. Er wurde vom Python getödtet und an dem sogenannten Dreifufs (ἐν τῷ καλουμένῳ τρίποδι) begraben; s. Cicero de N. D. III. 23. nebst meiner Anmerk. p. 616. Vielleicht hängt es hiermit auch zusammen, wenn Silenus bei Pindarus und Virgilius als Sänger erscheint; ein Umstand, worüber Heyne seine Verwunderung ausdrückt. Silenus aber als Sänger und Prophet kann sehr gut Vater

Doch wir haben ja zuvor schon den Silenus auch Bacchus nennen hören. Das allein kann uns schon erinnern, daſs wir uns im Gebiet orientalischer Religionsideen befinden, worin die emanirte Potenz mit ihrer Quelle in den verschiedensten Verhältnissen gedacht wird. Zuvörderst halten wir in Bezug auf das Bisherige den unbestreitbaren Satz fest, daſs in demjenigen Bacchischen Religionszweige, der von Phönicien und aus dem hinteren Asien herüberzieht, das Symbol des Esels mit dem Begriff der Begeisterung und Weissagung von Naturgottheiten und Gebern des Weines eben so sehr hervortritt, als das Stierbild. Sodann merken wir uns, daſs auch unter dem Bilde des Esels und des Eselsgottes Silenus die Apollinische und die Bacchische Religion mit einander befreundet, und daſs unter diesem Bilde das Weissagerische beider Religionen vermittelt ist. Das zeigt unter andern das väterliche Verhältniſs des Silenus zum Apollo und der Tribut, welchen der Apollosohn Pythagoras diesem letztern gerade zu Delphi bringt, d. h. an dem Weissageorte, wo sich die Apollopriester und die Bacchanten, wie wir

des Apollo νόμιος seyn, wenn man nur bedenkt, was die Alten unter νόμοι verstanden — Gesänge, Gesetze; womit übrigens die Beziehung dieses Apollo Nomius auf Hirtenreligion, so wie auf den Dienst eines Landvolkes, den wir bei diesem ganzen Mythenkreise nie aus den Augen lassen dürfen, gar nicht geläugnet werden soll (s. meine Commentt. Herodott. I. p. 262.). Wenn übrigens Porphyrius a. a. O. weiter sagt, Apollo sey ἐν τῷ καλουμένῳ τρίποδι (in Tripode bei Küster l. l.) begraben, und die drei Töchter des Triopus (Τριόπου) hätten ihn dort beklagt, so sehen wir den natürlichen Grund des Mythus in dem Sonnengott, der jezt den Drachen, der Fäulniſs Bild, erlegt, jezt von ihm getödtet wird im Laufe der drei Jahreszeiten. Ein geflügelter Silen erscheint auf dem Apollinischen Relief im Augusteum B. I. tab. 5.

oben sahen, so freundlich die Hände reichten; und so konnte denn auch noch auf den Denaren der Marcier zu Rom, deren Stammvater einst den Propheten Picus und dessen Sohn Faunus zum Weissagen gezwungen hatte, wie dort Midas den Silenus, Apollo mit Silenus vereinigt erscheinen (Studien II. p. 275 ff.). Als Seher und Propheten kennt aber der älteste Mythus den Silenus. Schon Herodotus und die Logographen vor ihm wissen von dem Rosengarten des Königs Midas zu erzählen und von der mit Wein gemischten Quelle Inna, wo der gefangene Silenus dem Könige hatte weissagen müssen [160]. Dort erzählt er bald von einer andern, von der zweiten Welt, von dem Wunderlande Meropis und von ihren seltsamen Menschen, Thieren und Pflanzen; bald singt er aller Dinge Anfang und die Göttergeburt nebst der Urgeschichte der Vorwelt; bald zeigt er dem stolzen Frager das elende Loos der Menschen, und wie der Tod besser sey als das beschränkte, enge, mühselige Leben. Da ist er der trunkene Dämon, der gemüthliche, der harmlose, der freie, der gern in der Nähe der Fluren und in stillen Wäldern lebt, der sich

160) Als Sylla von Griechenland nach Italien mit seinem Heere übersetzen wollte, soll in der Nähe von Dyrrhachium bei Apollonia, an einem wegen seiner merkwürdigen Naturerscheinungen heiligen Orte, Νύμφαιον genannt, ein schlafender Satyr (κοιμώμενον Σάτυρον, οἷον αἱ πλάσται καὶ γράφεις εἰκάζουσιν) gefangen worden seyn. Man habe ihn zum Sylla gebracht und durch viele Dollmetscher gefragt, wer er denn sey. Allein seine Stimme, die theils mit dem Wiehern eines Rosses, theils mit dem Blöcken eines Bockes viele Verwandtschaft gehabt, sey unverständlich gewesen, und so habe sich Sylla in Angst und Besorgniſs von ihm gewendet (ἐκπλαγέντα τὸν Σύλλαν ἀποδιοπομπήσασθαι). Plutarch. V. Syll. cap. 27. p. 468. D. E. p. 159 Coray.

und Andere gehen läſst, der frei ist und Andere frei macht, ein glücklicher Gefährte für Jedermann, vor Allem aber ein liebender Gespiele der Kinder, und unter ihnen der Scherze Vater, wie das Ziel des unschuldig neckenden Frohmuths. Darum trägt er auch den zarten, heiteren Bacchus sorgsam in seinen Armen. Aber auch die Sprachlosigkeit zieht ihn zu den zarten Kindern hin, und jene stille, sich selbst genügende Heiterkeit ist die ihm eigene liebste Stimmung; aber auch jenes bedeutsame, vielsagende Schweigen gehört zu seinem Charakter, jenes Schweigen, das sich im symbolischen Tanze nur mimisch äuſsert, in den sprechendsten Bewegungen — ja in ihm ist selbst der Ernst und die Stille des Todes versinnlicht [161]).

§. 12.

Fortsetzung. Silenus-Acratus oder Chalis.

Das sind ohngefähr die Züge, welche der poetische Anthropomorphismus der Griechen aus dieser uralten Idee herausgebildet hat. Daſs sie ihren symbolischen Ursprung doch nicht ganz verleugnen können, ergiebt sich bei einiger Aufmerksamkeit sogleich. Die religiöse Sprache und Bildnerei der Athener läſst uns etwas heller in diesem Dunkel sehen. Wir wollen auf sie achten. Zu Athen sah man in der Capelle des Bacchus Melpomenus, des Singenden (d. h. des Musenführers; s. vorher p. 181.), die Bildsäulen der Päonischen Minerva, des Juppiter, der Mnemosyne, der Musen und des Apollo, und daneben in der Wand eingemauert den Kopf des Dämon Acratus (Ἄκρατος), des Begleiters von Bacchus (Pausan. I. 2. §. 4.). Dieselben Athener verehrten im Canton Munychia einen Heros Acratopotes

161) Vergl. Studien II. p. 234 — 260.

(den Trinker des ungemischten Weines) nach dem Bericht des Polemo beim Athenäus (II. 2. p 149 Schweigh.). Was das für ein Heros oder Dämon ist, werden wir sogleich gewahr, wenn wir beim Pausanias in der Beschreibung von Arcadien (VIII. 39. fin.) weiter lesen, daſs man zu Phigalia dem Dionysus selbst den Beinamen Acratophorus (Geber des reinen Weines) gab. So fallen also, bemerken wir vorläufig, jene Genien des Gottes unter einem wenig veränderten Namen in das Grundwesen selber zurück. Freilich müssen wir jener ersten Stelle zufolge, wo ja Acratus im Tempel des Bacchus seinen Platz hat, einen eigenen Genius Acratus annehmen; und so haben denn auch die Neueren bei Erklärung alter Kunstwerke viel vom Acratus geredet, freilich sehr oft mit sehr unbestimmten Begriffen, die wir nicht weiter verfolgen wollen. Am besten hat der gründliche Zoëga das Wort gebraucht der es für den Attischen Namen des Silenus nimmt [162]).

Es kann nicht bezweifelt werden, daſs Silenus und Acratus Ein und derselbe Dämon sind. Nur hat uns Pausanias nicht den ursprünglich Attischen Namen jenes Wesens aufbehalten. Darauf muſs ich um so mehr aufmerksam machen, weil uns diese kurze grammatische Erörterung dem Grundbegriff des Silenus-Acratus und seinem Verhältniſs zum Bacchus näher bringen wird. Chalis (χάλις) heiſst der ungemischte Wein (ἄκρατος) bei den Atheniensern. So sagt uns der Scholiast des Apollonius (I. 473.). Da nun jener Genius offenbar davon den Namen hatte, so haben sie ohne Zweifel auch ihn so genannt; und wollte man noch zweifeln, so hören wir ja gleich vom Eustathius (zur Odyssee III.

162) S. Bassiril. I. pag. 32 sq. vergl. de Obeliscc. IV. 2. 3. p. 487. 495. Not. 81 — 83. und Abhandll. herausgeg. von Welcker p. 26 sq. Not.

p. 132. 14.), dafs Dionysus selber Chalis hiefs. Gott und Gottesgabe hat auch hier wieder Einen Namen. Aber nicht in alle Wege hiefs Bacchus so, sondern als Geber des reinen Weines, als Geber des Wundertranks, der die Besinnung raubt denen, die ihn trinken, wie Hipponax gesungen hatte. Es war der Bacchus, dem man im reinen Weine das Trankopfer brachte; denn den gemischten Kelch spendete man dem Juppiter dem Retter (Ζεὺς σωτήρ); den reinen Becher weihete man dem Dionysus, eingedenk der guten Gabe, und bei diesem Trankopfer hiefs er der gute Geist [163]). Diese Opfer hatte schon Aeschylus σπονδαὶ χαλίκρητοι genannt (Eustath. a. a. O.). Sie galten dem Chalis. Der Name wollte in allen Beziehungen nichts anders sagen als Lyäus (Λυαῖος), der Löser, der Freigeber [164]).

163) Ἀγαθὸς δαίμων; Athenäus XV. 5. p. 459 Schweigh. Diodor. Sic. IV. 3. und dort Wesseling.

164) Casaubonus zum Athenäus I. pag. 85. vergl. das bereits vorher (p. 110.) Bemerkte. Es gaben aber die Alten noch andere Erklärungen dieses Namens an, worunter besonders die zu bemerken sind, welche Eustathius angiebt zur Odyssee XXI. 293 sqq. p. 760 fin. und p. 761 supr. ed. Basil. Der Wein, sagt er, im Uebermaafs getrunken, entfesselt die Leidenschaften, unter andern den Zorn, und giebt zu Krieg und Streit Veranlassung. Daher ist Dionysus (ὁ κατ᾽ οἶνον Διόνυσος) recht passend als Λυαῖος bezeichnet worden, eben weil er Streit erregt — ὅ ἐστι στασιαστής, παρὰ τὴν λύγην ἤγουν στάσιν, ἢ ἐναντίον ἡ εἰρήνη· αὕτη μὲν γὰρ παρὰ τὸ εἴρειν εἰς ἓν γέγονεν, ἐκείνη δὲ παρὰ τὸ λύειν u. s. w. Daher vergleiche man auch den Bacchus ganz richtig bald mit einem Stiere, bald mit einem Panther, weil die von Wein Berauschten sich gewaltthätigen Handlungen überliefsen. Denn wegen des Zornes könne man Trunkene mit Stieren, wegen der Wildheit und wegen des kriegerischen Wesens, welches viele in diesem Zustande befalle, mit Panthern vergleichen —

Er lösete und befreiete in jedem Sinne: Geist und Leib und der Zunge Fesseln. Alle diese und jede höhere Bedeutung lag in dem vielsagenden Worte χαλᾷν, womit ja Χάλις zusammenhängt. Jenes Zeitwort brauchen die Philosophen namentlich da, wo sie von der Freiwerdung der Seele aus den Banden des Leibes und von ihrem Aufsteigen zu den höheren Sphären reden [165]. Aber es bezeichnete auch Fessellosigkeit und Ausgelassenheit, welche eine Folge des Rausches ist. Daher hieſs eine Frau, die sich im Orgiasmus allen Ausschweifungen überläſst, und auch jede orgiastisch rasende Bac-

ὀρθῶς δὲ καὶ ταύρῳ παρά τε ἄλλοις καὶ Λυκόφρονι, ἔτι δὲ παρδάλει ὁ Διόνυσος εἰκάζεται, διὰ τὸ πρὸς βίαν τρέπεσθαί φασι τοὺς ἐξοινωθέντας. Κατὰ γὰρ τὴν Ἀλκαίου μοῦσαν, ἄλλοτε μὲν μελιαδὴς ὁ οἶνος ὃ δὴ ἔφη καὶ Ὅμηρος, ἄλλοτε δ' ὀξύτερος τριβόλων. καθότι μὲν οὖν θυμικὸν ὁ ταῦρος ὡς Εὐριπίδης δηλοῖ ἐν τῷ, ταῦροι δ' ὑβρισταὶ εἰς κέρας θυμούμενοι, ταύροις εἰκαστέον τοὺς ἐξοίνους. καθὸ δὲ μάχιμοι καὶ θηριώδεις ἐκ μέθης ἔνιοι γίνονται, παρδάλεις ἄλλως οἷον οἱ τοιοῦτοι, διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς φασι παρδαλῶδες. οὗ σύμβολόν τι καὶ ἡ παρδάλη, ἣν ἡ αἰνιγματικὴ σοφία φόρημα τῷ Διονύσῳ δίδωσιν. Ὅρα δὲ καὶ τὸ, ὀξύτερος τριβόλων, δι' οὗ δηλοῦται ὡς ὁ λεγόμενος κοινῶς ὀξὺς οἶνος τῷ μελιηδεῖ ἀντιαστέλλεται. χρῆσις δὲ τοιούτου ὀξέος ὥς φησιν Ἀθήναιος παρὰ Ἡρακλεῶνι ἐν τῷ, τὸ οὐράνιον πάνυ ἦν ὀξὺ καὶ πονηρόν. — Mit dieser ganzen Stelle vergleiche man Athenaei Epitom. libri II. p. 38. E. Tom. I. p. 147 Schweigh.

165) Wyttenbach zu Plutarchus de S. N. V. p. 119. — So war Bacchus auch der Urheber von Freundschaft und gegenseitigem Wohlwollen, das durch den Genuſs seiner Gabe, des Weines, entsteht: „οὐδὲ τοῦ Διονύσου (sc. ἔργον) μέθη καὶ οἶνος, ἀλλ' ἣν ἐμποιοῦσιν διὰ τούτων φιλοφροσύνην καὶ πόθον καὶ ὁμιλίαν καὶ συνήθειαν πρὸς ἀλλήλους"; Plutarch. Sept. Sapient. Conviv. p. 156. C. p. 616 Wyttenb. Einige machten auch den Bacchus zum Sohne der Lethe, der Vergessenheit; s. Plutarch. Symposs. VII. 5. p. 705. B. p. 903 Wyttenb.

chantin χαλιμάς und χαλιμία [166]). Daraus ergiebt sich, daſs in der Benennung Chalis Bacchus, Silenus, die Baccha und die personificirte Trunkenheit Methe (wovon nachher) sich vereinigen, oder vielmehr, daſs der Gott mit diesen seinen Dienern und Dienerinnen, wie die Gottesgabe des reinen Weines selbst, eines wie das andere Chalis ist [167]).

166) Letzteres beim Aeschylus, wo jedoch die Handschriften χαλίδας haben. Daher auch χαλιμάζειν oder vielleicht auch χαλινάζειν bacchari, scortari, ingleichen χαλίφρων amens, vecors und ἀκροχάλιξ oder ἀκροχάλις ebrius und ἐγχαλές merum (Etymolog. magn. und Hesych. I. p. 207. II. p. 587 ed. Albert. mit den Auslegern). Ueber χαλίφρων, χάλις u. s. w. vergleiche man auch Apollonii Lex. Homeric. pag. 705 ed. Tollii, wo Villoison eine lehrreiche Anmerkung aus dem Grammatiker Philemon beibringt. S. jetzt Philemon. Lex. p. 116 ed. Burney. — In der Stelle des Eustathius muſs dreimal statt Διονύσιος verbessert werden Διόνυσος, was weiter keiner Rechtfertigung bedarf.

167) Eustathius zur Odyss. XVII. 210. p. 625. l. 3 sqq. Ἰστέον δὲ ὅτι σύνηθες ἦν καὶ τῶν μεθ' Ὅμηρον, βωμοὺς ἱδρύειν ταῖς νύμφαις· καὶ μάλιστα ὡς εἰκὸς ταῖς νήσοι. λέγεται οὖν Ἀμφικτύων βασιλεὺς Ἀθηναίων βωμὸν ἀναστήσας Διονύσῳ, καὶ ἕτερον βωμὸν δείμασθαι ταῖς νύμφαις ἐγγὺς αὐτοῦ. ὑπόμνημά φασι θέμενος τοῖς χρωμένοις κράσεως οἴνου πρὸς ὕδωρ. ἣν κατά τινας Μελάμπους πρῶτος ἐξεῦρε u. s. w. Nach Andern solle dies Amphictyon zuerst gethan haben. Es folgen noch weitere Notizen über die Nymphen als Ammen des Bacchus, über den Genuſs des gemischten und des ungemischten Weins, über den Becher des Acratus, des Zeus, des Dionysus u. s. w. bei den Mahlzeiten, über den runden Hain der Nymphen auf Ithaca, über die Heiligkeit und Bedeutsamkeit der runden Form bei den Alten, über die Altäre (βωμοί), über die Form der Becher (vom Nestorbecher), über die symbolische Bedeutung der runden Gestalt bei Tischen, Tischgeräthen, in Beziehung auf das Weltrund (Alles aus dem Athenäus lib. II. p. 38 c. p. 145 Schweigh. vergl. XI. p. 464. und Philochori Fragg.

Treten wir aber doch dem Genius Acratus-Chalis etwas näher. In jener Bacchuscapelle zu Athen sah man blos ein Gesicht (πρόςωπον) von ihm in die Wand eingesetzt. Wir lesen an einem anderen Orte desselben Schriftstellers (Pausan. Phocic. 19. §. 2.) auch von einem Gesicht (πρόςωπον) des Dionysus (Διόνυσος Κεφαλλὴν), das die Methymnäer auf Lesbos anbeteten. Es war von Oelbaumholz, und hatte zwar etwas Göttliches, aber etwas sehr Fremdes und gar nichts von Griechischen Götterbildern, wie dort ausdrücklich bemerkt wird. Auch die Nympheen zu Athen waren ausgeziert mit Masken vom Juppiter-Silenus, dem Vorsteher des feuchten Elements, und des Pan, des Befruchters der Wälder. Das sieht man noch auf drei Reliefs aus Athen, zwei im Museo Nani zu Venedig, und eines dem Engländer Worsley gehörig. Auch sieht man die Silenusmaske mit einem Adler hinten auf einer Münze von Tuder, und so kommt die Maske des Silenus auf mehreren Bacchischen Bildwerken vor. Sie hat auf Dionysus Tragödus und auf scenische Vorstellungen Beziehung, woran wir auch zugleich bei dem obigen singenden Bacchus denken müssen, welchem Apollo und die Musen beigesellt sind. Das ist die eine Seite der Sache, die Griechische. Aber nun denke man an das Fremdartige, was jener Dionysuskopf der Methymnäer hatte. Zugleich erinnere man sich an die obigen Nachweisungen (I. p. 502.)

pag. 22 sq. ed. Siebelis). — Hierher gehört die Ausdeutung, die Manche der dem Bacchus beigesellten Nymphenmenge gaben, beim Plutarchus Sympos. III. 9. p. 657. p 681 Wyttenb. „Dem Dionysos gesellten sie deswegen mehrere Ammen zu, weil es nöthig sey, diesen Gott durch mehrere Maaſse der Nymphen (ἐν πλείοσι μέτροις νυμφῶν d. h. durch reichlicher beigemischtes Wasser) gezähmt und gezogen, sanfter und vernünftiger zu machen."

von dem Gebrauche, den die Aegyptier von den Masken gemacht haben, und bemerke den bestimmten Satz, daſs dieses Volk den Vater der Götter oft blos als Maske vorstellte [168]). In allen diesen Spuren wird man wohl wieder das ägyptisirende Athen erkennen, und es nicht in Abrede stellen, daſs wir hier wieder an den Dionysus vom Nil her zu denken haben. Denn ob wir nun Dionysus oder Silenus sagen, ist, wo von Ursprung und Grundidee die Rede ist, ganz einerlei. Haben wir doch Zug vor Zug aus Griechischen Quellen bewiesen, daſs, was an einem Orte von Silenus gesagt wird, an andern dem Dionysus beigelegt ist. Dort in Aegypten aber lehrte man ja von einem Gotte, der als Lichtschaffer und Schöpfer Amun, als bildender Künstler Phthas, als Wohlthäter Osiris sey, und des Osiris Name bezeichnete auch die wirkende und wohlthätige Kraft (ἀγαθοποιόν) [169]). Also in der Aegyptischen Thebe ein Amun-Osiris, wie zu Athen ein Juppiter-Silenus, und ein guter Gott, ein ἀγαθοποιός, wie in Hellas ein guter Geist, ἀγαθοδαίμων, ein guter Dionysus [170]).

168) Zoëga de Obeliscc. p. 487. 459. vergl. Bassiril. I. p. 32.

169) Plutarch. de Isid. p. 368. B. p. 501 Wyttenb. vergl. Jamblich. Myst. Aegypt. VIII. 3.

170) Zoëga (Abhandll. p. 26. Not.) bemerkt, daſs die Silenen, die man als Genossen und Gatten der Najaden (Homer. Hymn. in Vener. 263.) betrachte, in Hinsicht der über die Oberfläche der Erde ausgestreueten Wasseradern und Quellen dasselbe seyen, was in Bezug auf das ursprüngliche Meer Oceanus und Tethys. Wie den salzigen Wassern die Kraft des Hervorbringens beigelegt werde, so den süſsen die des Ernährens; und wie Oceanus und Tethys die Erzeuger aller Götter seyen, so die Silene und Najaden die Ernährer oder Erzieher der Landgottheiten.

Aus dem Wasser gehen alle irdischen Dinge hervor. Die wallende Feuchtigkeit und die treibende Erdkraft ist in der unteren Sphäre zusammengebunden, wovon der Krug, der die gute Gabe des Gewässers faſst, das natürliche Bild ist. Darum wird der gute Gott, der Vater der irdischen Dinge, in der Eigenschaft der Erd- und Wasserpotenz zum Kruggott. Das ist Canobus oder der alte Serapis. Das ist auch Dionysus der Erdgott (χϑόνιος). In der Tiefe der Gewässer hausen die Weissagekräfte und die Prophetengeister Proteus, Glaucus u. s. w. Aus den wallenden Dünsten der Erde steiget durch die heiligen Schlünde Sehergabe und Begeisterung auf. Daher weissagt Serapis zu Canobus, wie Bacchus in Thracien und am Schlunde zu Delphi Orakel giebt. Auch zu Dodona, bei Juppiters Orakelkesseln, holt sich der rasende Dionysus die Besinnung wieder. Da trägt ihn der redende Esel trocken durch den See. Also tellurische Seherkraft, Wasserorakel (Hydromantie), Erdgottheiten, Schöpferkraft aus der Tiefe wirkend, Kruggottheiten und Orakelkessel sind die Begriffe, die hier nahe an einander gränzen. Alles dieses trifft im Silenus zusammen. Er heiſst bald der Nymphe Sohn, bald Gemahl der Najade, bald Sohn der Erde, bald aus des Uranus Blut entsprossen, bald wird er Vater des Apollo genannt. Er ist der Weissager, er weiſs von der Dinge Ursprung zu erzählen; er weissagt am See als begeisterter Eselsgott, und der redende Esel trägt den Dionysus über den See zum Juppitersorakel hinüber. Also wieder: Dionysus-Silenus-Juppiter; und Juppiter der Kesselprophet zu Dodona, wie Silenus der weissagende Nymphensohn an der Quelle Inna, und wie Juppiter-Silenus der feuchte Gott in den Nympheen zu Athen. Daſs auch das ältere Griechenland seine Kruggötter gehabt habe, ist oben wahrscheinlich gemacht worden. Als Silenus war er mehr der dick-

bäuchige Zwerggott. Und auch als solcher kam er aus Aegypten her. Das hatte ja den Zwergdämon Gigon geschickt, der unter andern auch ausdrücklich Dionysus heiſst. Wir hörten ihn oben bald Tischgott nennen, bald Tänzer. Welche Erklärung gelten mag, wir kennen ja den Weindämon, den guten Geist Chalis schon, dem die Tischgesellschaft das reine Trankopfer brachte; wir kennen auch den mimischen Tänzer und Choragen Silenus (Studien II. pag. 255.). Oben haben wir diesen Gigon in seinem Ursprung erkannt. Dort sahen wir ihn auch als Ministranten bei der Zeugung der Harmonia geschäftig, als das personificirte Frohlocken über dem Schöpfungswerk (oben II. Th. p. 310. 324.). Aber auch den Phallusgott erkannten wir in ihm; und wie Silen des Hermes Sohn heiſst, so ist ihm auch der Hermes ithyphallicus nicht fremd. Auch in der Eigenschaft des Esels nicht. Als redender Dionysus-Esel streitet er mit Priapus über das Zeugungsorgan, und wird von ihm im Streit erschlagen. Dafür leuchtet er aber wieder durch Bacchus Veranstaltung unter den Sternen [171]). Durch das Geschrei des Silenusesels waren auch die Giganten verscheucht, und das Erdfeuer Vesta gegen Priapus gerettet.

Es möchte wohl jezt vergeblich seyn, den bestimmten Sinn jeder dieser Mythen anzugeben. Daſs sie kosmogonischer Art sind, leidet keinen Zweifel. Porphyrius [172]) hatte den ganzen Silenus in diesem Geiste aufgefaſst. Er war ihm das Symbol der Bewegung, die vom Welthauch ausgeht und zur Weltentstehung nothwendig mitwirkt. Dies führt der Philosoph im Einzelnen durch: des Silenus Liebe zu den Blumen und sein kahler,

171) Hygin. Poet. Astronom. 23. p. 474 Staver.

172) beim Eusebius Pr. Ev. III. vergl. Studien II. p. 257 ff.

schimmernder Scheitel bezeichnet die himmlische Sternensphäre; das vom Kinn herabwallende Barthaar ist der schwere, zur Erde herabhängende Dunstkreis. Hier ist der alte Naturgott im Geiste der Orphischen Ueberbleibsel gedeutet, worin auch die Natur als ein körperliches Ganze erscheint. Mag Porphyrius im Einzelnen gefehlt haben; die Summe der mythischen Charakterzüge dieses Wesens, die ganze, noch in Denkmalen sichtbare, seltsame Gestaltung desselben bürgt uns dafür, daſs er es im Ganzen richtig aufgefaſst hatte. Man könnte daher den Silenus vielleicht die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form; oder im physischen Sinne: den feuchten Odem, der nach Aegyptischer und alt-Jonischer Lehre die Sterne nähret, wie denn Silenus auch im Mythus das Erdfeuer rettet. Er könnte also die Präformation des Bacchus heiſsen, oder der Stoff und das Streben, woraus die bunte Welt des Dionysus wird [173]. Darum ist auch oft die bloſse Maske sein Bild, und die Silenusmaske ward ohne Zweifel in alten Tempeln auch

173) Nach Sickler im Cadmus p. CVIII. ist Silenus שְׁלַנ – עֹז die vollendende, Lob und Dankopfer bringende und preisende Kraft, hierin ganz übereinstimmend mit seiner Bezeichnung im drei und funfzigsten Orphischen Hymnus vs. 4. als *θιάσου νεμίου Τελετάρχης*, Opferanführer des Bacchisch-Dionysischen Chores. Der Satyrus hingegen (p. CVII.) sey zu einer Bezeichnung der Art und Weise geworden, unter welcher die Dionysuslehre unter den Menschen erschienen. Sein Name selber drücke den *ἱερὸς λόγος* oder das Mysterium, worin diese Lehre vorgetragen worden, aus, und so hieſsen *Σάτυροι* סְתוּרִי (Sathyrei) die Symbole der Verbergung oder Verhüllung. — Im *κοινὸς λόγος* hingegen möchten dieselben wohl nur als ein Zeichen des durch den Wein beförderten Geschlechtstriebes und der Fruchtbarkeit gegolten haben.

bei scenischen Darstellungen der **Kosmogonie** gebraucht. Darum heifst er bald sein Pflegevater, bald, wie wir sahen, Bacchus selber. Es dürfte nicht leicht einen mythischen Charakterzug des Silenus-Acratus geben, der sich von diesem Standpunkte nicht ungezwungen erklären liefse, von der hohen Würde des sinnvollen Sehers an bis zum burlesken und behaglich trägen Schlemmer. Den gebundenen Propheten Silenus glaubt Lanzi (Vasi pag. 144.) auf einem Vasengemälde zu sehen; den liebenden, gemüthlichen Bacchusgefährten zeigen uns die Kunstwerke häufiger, und in den mannigfaltigsten Lagen: bald den Bacchus, seinen Zögling, streichelnd, bald fahrend auf einem Wagen, öfter in aller Bequemlichkeit auf einem Esel reitend, oder auch auf einem Löwen oder Panther; bald schlafend und gestützt auf einen Satyriscus. Zuweilen sehen wir ihn mit dem Schilde bewaffnet (wie bei Zoëga Bassiril. I. nr. 7.), oder auf dem Relief in der Villa Borghese, wo er mit seinem Schilde von einem Elephanten herabfällt (Winckelmann Monumm. p. 51.). Was man überhaupt gleichsam sprichwörtlich sagte, was dem Ares der Schild sey, das sey die Trinkschaale (φιάλη) dem Dionysus [174], das galt eigentlich von einem Theile des Bacchischen Gefolges; von Niemand aber mehr als vom Silenus. Auf ihn kann man anwenden, was Aristides sagt (Διονυσ. pag. 29 Jebb.): statt des Schildes führet er den hohlen Becher. Er ist der burleske Soldat des Dionysus, wie ihn jene schlechte

174) Aristotel. Poetic. cap. XXI. §. 12. p. 55 ed. Herm. coll. 166. λέγω δὲ οἷον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἄσπις πρὸς Ἄρην. ἐρεῖ τοίνυν καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεως καὶ τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου; wo Hermann in der Note auf Athenaus p. 433. D. und auf Aristoteles Rhetor. III. 4 und 11. verweist. Damit verbinde man noch Wyttenbach ad Select. Histor. Graecc. p. 375. und Nonnus IX. 125.

Haltung zeigt, die er als Reiter bewies. Gleichwohl will er als ein rechter Krieger angesehen seyn. So läſst ihn wenigstens Euripides im Cyclopen (vs. 6.) sprechen. Dort rühmt er im Prolog die Dienste, die er dem Bacchus in der Gigantomachie geleistet, und wie er mit eigener Hand den Enceladus durch und durch gebohrt habe. Als miles gloriosus hatte ihn Euripides aufgefaſst. Es könnte ihn also auch der Künstler der Dresdner Minerva auf dem Peplus so gebildet haben. Ob die Figur nun wirklich ein Silenus sey, muſs nähere Untersuchung des Kunstwerks selber zeigen.

Das war also der Silenus, in der gewöhnlichen Fabel des Dionysus Vater, ursprünglich aber mit ihm Ein Wesen. Als Chalis-Acratus hat er und Bacchus die Methe (Μέθη) zur Genossin, d. h. die personificirte Trunkenheit. Sie ist als Folge von ihrer Ursache, dem reinen Weine, nicht trennbar. Sie nennt daher auch beim Nonnus (XIX. 27.) den Dionysus ihren Vater, Gatten und Sohn zugleich; und in einem Tempel zu Elis war sie abgebildet, wie sie dem Silenus einen mit Wein gefüllten Becher reichte (Pausan. VI. 24. §. 6.). Auch hatte sie der groſse Praxiteles in einer Gruppe mit Bacchus und mit dem berühmten Satyr vereinigt (Plinius XXXIV. 19. 10.). Pausias, der Maler, hatte sie trinkend gebildet, so daſs man durch die gläserne Schaale das Gesicht hindurchschimmern sah (Pausan. II. 27. §. 3.). Noch ist sie auf verschiedenen Bildwerken zu sehen, z. B. auf einer groſsen Marmorvase aus guter Zeit mit vielen andern Bacchischen Begleitern. Dort macht sie die charakteristische Binde kenntlich (Zoëga Bassiril. nr. 71. 72.). Auch über ihren Namen hat man viele Etymologien ersonnen; aber da der Begriff, nach dem, was wir eben über Acratus-Chalis und Lyäus bemerkten, so nahe liegt, so enthalten wir uns aller weiteren Erörterung. Jene Binde sollte gegen den Kopfschmerz vom

Wein schützen. Ein anderes Schutzmittel war, nach dem Glauben der Alten, dem noch Albertus Magnus anhing, der Amethyst, oder ἀμέθυσος, wie man diesen Edelstein von seiner wunderbaren Wirkung genannt glaubte [175]).

Auch Maron (Μάρων) wird unter Bacchus Gefährten ausgezeichnet. Er weicht eigentlich nie von seiner Seite. Bald lenkt er dessen Wagen, bald finden wir ihn tanzend oder trunken. Schon Homerus kennt ihn als des Euantheus Sohn (Odyss. IX. 197.). Hiernach wäre er des Dionysus Enkel von der Ariadne. Hesiodus nennt ihn Oenopion's Sohn, Nonnus aber Sohn des Silenus. Jener Oenopion, des Dionysus Sohn, hatte die Bewohner der Insel Chios [176]) zuerst die Anpflanzung

175) Heliodori Aethiop. V. 13. und daselbst Coray. Plinii H. N. XXXVII. 40. und daselbst Harduin. vergl. Moser zum Nonnus XII. 381. p. 262. Ueber den fabelhaften Amethyst finden sich auch in der Anthologie zwei Epigramme, s. Martini Excurs. V. ad Ernesti Archaeolog. liter. p. 158. Man legte auch gewissen Pflanzen jene Kraft bei (Athen. I. p. 34. p. 129 sqq. Schwgh. und über den Edelstein wie über das Kraut Amethyst Plutarch. Sympos. Qu. III. 4. p. 647. p. 632 Wytt.).

176) Wie Naxos, so erscheint diese an trefflichem Wein so ergiebige Insel Chios als ein Hauptsitz Bacchischer Religion. Die Münzen und andere Nachrichten, die ich weiter unten gelegentlich beifügen werde, liefern davon hinlänglich den Beweis. Eine dagegen in der Nähe von Chios liegende kleine, an Wein unfruchtbare Insel, Psyra genannt (Ψύρα — bei Homerus heiſst sie Ψυρίη Odyss. III. 171.), scheint eben daher Veranlassung gegeben zu haben zu einem Sprichworte, dessen Alcman, so wie Cratinus (beim Photius Lex. p. 477 Herm.) noch erwähnen. Man sagte nämlich, wenn Niemand von dem auf der Tafel aufgestellten Weine kostete, so wie überhaupt von schlechter Bedienung, Anstalten u. s. w., oder von gemeinen, geringen Dingen (ἐπὶ τῶν εὐτέλειαν σημαινόντων): Ψύρα τὸν Διόνυσον; s. Alcman. Fragm. XL. p. 54 Welck. nebst Suidas III. p. 709 Kust. Erasmi Adag.

und Wartung des Weinstocks gelehrt, welche Kunst dann die Chier den übrigen Sterblichen mitgetheilt haben [177]. In Aegypten sollte der Name Maron durch den Mareotischen Wein verewigt seyn. So fabelten die Griechen. Auch Maronea in Thracien hatte von ihm den Namen [178]. Diodorus kennt ihn unter den Begleitern des Osiris (I. 18 sqq. und daselbst Wessel. vergl. Moser zum Nonnus p. 247 sq.).

Auch der blühende Weinstock war in diesem Alles belebenden Mythus zur Person geworden. Es war Ampelus (Ἄμπελος), einer der jüngsten Begleiter des Dionysus. Ob er schon in alten Dionysiaden vorkam, wissen wir nicht. Jezt finden wir seinen Namen nur bei Nonnus [179]. Dort erscheint er als Satyriscus mit dem kleinen Schweife. In anderer Beziehung nennt Ovidius und sonst ein und der andere Schriftsteller einen Am-

p. 85. und über die Lage der Insel: Strabo XIV. p. 645 Cas. pag. 559 Tzsch. Chandler's Reise in Griechenland p. 3 der Leipz. Ausg. und über die Münzen vom Sicilischen Naxos s. P. Knight symbol. Lang. §. 112.

177) S. Eustathius zur Odyss. II. 340. p. 101 Basil. aus Athenäus; vergl. Chandler's Reise in Kleinasien p. 75. Auch das Schol. cod. Harlej. zu Odyss. IX. 197 sqq. sagt, nach der Verbesserung von Porson: τὸν Μάρωνα εἶναι Οἰνοπίωνος τοῦ Διονύσου. Man vergl. auch Eckhel D. N. V. II. p. 34.

178) Mehreres über Oenopion, Maron, Dionysus, dessen Begleiter Maron ist, so wie über die Thracische Stadt Maronea, deren Bewohner sich durch ihre Liebe zum Wein, welcher wegen seiner Stärke berühmt war, auszeichneten, giebt Eustathius zur angef. St. der Odyssee IX. 197. p. 347. lin. 24 sqq. Basil.

179) X. 178. 198. 208. 307. XI. 186 sq. Stellen, welche die Satyrnatur des Ampelus treffend bezeichnen. Sonst kommt sehr häufig im X. und XI. Buch des Nonnus der Name des Ampelus vor, z. B. X. 239. 263. 286. 317. 353. 413. 416. 424. XI. 10. 25. 39. 84. 116. 190.

pelus (Moser zum Nonnus pag. 243). Auf Bildwerken machte Winckelmann zuerst wieder auf ihn aufmerksam. Auch Zoëga (Bassiril. I. pag. 32 sqq.) hat auf ihn hingewiesen, der uns auch meldet, daſs man den Namen des Ampelus auf einem Sarkophag gefunden [180]).

180) Derjenigen Etymologie der Alten, welche ἄμπελος für identisch mit ἔμπελος erklärte, d. i. das Gewächs, welches Lehm (πηλός) enthält, habe ich in den Homer. Briefen p. 218. Not. gedacht. Sonst unterschieden die Alten verschiedene Arten von Weinstöcken, ἡμερίς, ἀναδενδράς, ξυστάς, στοιχάς; (Eustathius zur Odyssee V. 69. p. 203. lin. 30 sqq. Basil.). An ersteren Namen ἡμερίς ist auch wohl bei dem Bacchus ἡμερίδης zu denken, welcher bei Plutarchus de esu carn. p. 131. (p. 994. A. p. 39 Wyttenb.) mit dem Bacchus μειλίχιος in Verbindung genannt wird. Denn die Rebe soll ἡμερίς genannt worden seyn, weil sie das Zeichen der menschenbeglückenden Erscheinung des Bacchus auf Erden ist, wodurch unter den Menschen mildere Sitte und Lebensart verbreitet worden (ἐξημερωθέντων αὐτοῖς τῶν περὶ τὸν βίον); s. Julian. Oratt. VII. p. 221. B. Eustathius (zur Odyss. IX. 110 sq. p. 340. lin. 32 sq. Basil.) verbreitet sich dann weiter über den wild wachsenden Wein, so wie über den von Menschen gebauten, über die verschiedenen Farben des Weins, als λευκός, κιῤῥός (gelber, d. i. unser weiſser Wein) und μέλας (zu vs. 196. p. 347. a. a. O. mit Verweisung auf Athenäus s. lib. I p. 97 — 128 Schwgh.), über die Mittel gegen die Trunkenheit und über die wahren Tugenden des Weins. Als Weine, die durch ihre Stärke sich auszeichneten, nennt Eustathius (p. 348. lin. 45 sqq. a. a. O.) den von Maronea, den im Inneren Asiens, den von Melitene in Armenien, lobt auch Griechische Weine, wie den von Thasos (pag. 360 und 361. a. a. O.). An einem andern Orte (zu Odyss. XIV. 463. p. 558 Basil.) gedenkt er auch des Weins von der Insel Sciathus (Σκίαθος), und führt eine Stelle an, wo dieser Sciathische Wein schwarz (μέλας) heiſst; wobei er denn auch eines Bacchischen Sprichwortes gedenkt: οἶδε Διόνυσος τὸ μεθύσαι μόνον, εἰ δὲ νέον ἢ παλαιὸν οὐ πεφρόντηκε.

§. 13.

Pan, die Pane und Panisken.

Sie sind die eigentlichen Krieger des Bacchus. Daher sehen wir auch Pan und Pane da bedeutend hervortreten, wo es Ernst gilt, wie auf obigem Relief mit dem Kampfe des Lycurgus. So steht auch Pan sehr bedeutsam neben dem Gnadeverleiher Dionysus nach dem Siege über seine Feinde (bei Zoëga Bassir. nr. 75. *). Hingegen bei festlichen Processionen und religiösen Darstellungen des Bacchus wurden die Pane gewöhnlich weggelassen, wie in jener Pompa des Ptolemäus zu Alexandrien, wie in der Procession zu Rom bei Dionysius von Halicarnaſs (am Ende des siebenten Buchs). Pan selbst aber, der Vater Pan, war und hieſs Βακχευτής [181]), d. h. er war im Bacchischen Religionssystem eine ständige Person, und wesentliches Mitglied der religiösen Orgien und Feierlichkeiten jeder Art. Auch stand in den Nympheen zu Athen und steht noch auf vielen Bildwerken seine Maske der Silenenmaske in einem allgemeinen Sinne gegenüber, wie er auch dem Dionysus selbst in vielfältigen Lagen zugesellt erscheint.

Die Waffenbrüderschaft beider Wesen mag uns zur allgemeinen Erkenntniſs des Pan und seiner Söhne überhaupt führen. Der Name Soldat des Bacchus wird dem Pan ausdrücklich beigelegt, so wie man auch dem Dionysus selbst einen Beinamen gab, der sonst dem Ares zukam. Auch er heiſst Ἐνυάλιος (Macrobius Saturn. I. 19.), über welches Mazochi (ad tabb. Heracl. I. p. 138.) Mehreres beigebracht und unter andern aus dem Scholiasten zu des Sophocles Ajax vs. 179. (vergl. oben II. Th. p. 610.) u. s. w. gezeigt hat, daſs dieser Beiname meh-

*) Vergl. unsere Tafel LII. nr. 1.

181) Orphei hymn. XI. (10.) 5. Aristid. Orat. in Neptun. p. 58. vergl. Lanzi Vasi p. 86.

reren Wesen zukam. Doch ist er geneigt, das Ἐνευάλιος auf der bekannten Mastrillischen Vase nicht auf Bacchus, sondern auf Hercules zu beziehen. Als Mitstreiter war Pan schon dem Osiris zugesellt. In dieser Eigenschaft erscheint er wenigstens bei Diodorus (I. 18.). Dem Dionysus war er aber, nach seiner Aeufserung (bei Lucianus Dialog. Deor. XXII. §. 3. Tom. II. p. 77 ed. Bip.), vollends ganz unentbehrlich. Daher sehen wir ihn unter andern in Bacchus Heere auf dem Indischen Zuge (bei Nonnus XXXII. 277.), ohngeachtet dieser Panopolitanische Dichter übrigens den Pan ziemlich selten in seiner Dionysiade anführt. In der mythischen Kriegsgeschichte bei Polyänus hat er dafür sein eigenes Capitel (I. 2.). Da heifst er des Bacchus Feldhauptmann, und unter andern tactischen Erfindungen späterer Kriegswissenschaft wird ihm dort die Rettung des Bacchischen Heeres aus einer grofsen Gefahr nachgerühmt. Das Rettungsmittel war jenes wilde und vom Wiederhall der Wälder und Felsen tausendfältig verdoppelte Geschrei gewesen, wovon seitdem die nächtlichen Schrecknisse, welche ohne Grund Kriegsheere verwirren, Panische heifsen [182]. Von diesem Mythus hat Bochart (Can. I. 18. pag. 444.) den Namen des Gottes selbst hergeleitet; weil im Ebräischen dasselbe Wort פן Pan einen durch Schreck Betäubten bezeichnet. Noch heifst Pan im Arabischen Bana [183]. Dafs die Grundlage jenes Mythus alt

182) πανικοὶ φόβοι; Polyänus a. a. O. Auctor. de incredib. XI. p. 89 ed. Gal. und die Nachweisungen der Ausleger zum Hygin. p. 480 ed. Staver.

183) S. J. M. Hartmann zu Edrisii Africa p. 515. Sickler (im Kadmus p. CIX.) leitet Pan von בנה (banah) bauen ab, so dafs Πάν (בָן oder בָּנָן) bedeute: der Erbauer, Bildner, Zeuger. Zoëga (Abhandll. p. 259.) leitet den Namen aus dem Aegyptischen her, wo An und mit

ist, ergiebt sich schon aus dem Homeridischen Hymnus auf Pan (Hymn. XIX.), wo er der Viellärmende und der Geräuschliebende heifst. Dafs der Ursprung auch dieser Sage orientalisch ist, geht aus den astronomischen Mythen hervor; worauf wir nun sofort achten müssen.

Gleichwie der Silensesel die Giganten verscheuchte, so schreckte und zerstreuete die Panmuschel die Titanen. Pan war auf dem Cretischen Ida mit Zeus erzogen, und als dort der Titanenkrieg ausbrach, verliefs er seinen Milchbruder nicht. Er stand ihm in diesem harten Kampfe bei durch Erfindung der Muschel, womit er die Waffengenossen ausrüstete, und durch den Panischen Schreck, der die Titanen in die Flucht jagte (Epimenides beim Eratosthenes Cataster. cap. 27.). Darum hat ihn Zeus nebst der Ziege, seiner Mutter, unter die Sterne versetzt, wo er als Steinbock glänzt. Weil er aber die Muschel im Meere gefunden, darum hat er zum Zeichen des Funds den Fischschwanz (ebendas.). So befinden wir uns also schon mitten auf dem astronomischen Gebiete. In die Aegyptische Sphäre weisen uns nun bestimmter Apollodorus (I. 6.) und Hyginus (Poet. Astron. II. 28. pag. 480 Staver.) hin. Nach ersterem stand Aegipan dem Zeus gegen den Typhon bei. Letzterer berichtet: Pan habe in der Titanenschlacht die Feinde mit Seemuscheln geworfen; und als darauf mehrere der Griechischen Götter nach Aegypten gekommen seyen, und Typhon sie durch seinen schrecklichen Anfall in die Flucht geschlagen, da habe sich Pan in den Nil

dem Artikel: Pan den Affen bedeute. Das Nähere weiter unten. P. Knight symb. Lang. p. 150. stellt den Pan mit Juppiter Ammon zusammen. Eine Pansmaske bei Inghirami Monumm. Etrusch. V. 1. 6. hat wirklich Ammonshörner; aber Plutarch. de Isid. p. 354. p. 453 Wytt. worauf sich P. Knight beruft, sagt etwas ganz Anderes.

gestürzt, und halb Ziegenbock, halb Fisch, sey er dem Typhon entronnen. Das sey, wird hinzugesetzt, Tradition der Aegyptischen Priester. Auch hier wird der Versetzung unter die Sterne gedacht. Dafs also die Aegyptier schon das Sternbild des Steinbocks mit dem Fischschwanz gehabt haben, ist höchst wahrscheinlich (vergl. Schaubach zum Eratosth. a. a. O.). An die Thiergestalten und Thiermasken Aegyptischer Gottheiten sind wir im Griechischen Mythus schon einigemal erinnert worden. Mit Hörnern, mit Widdermasken wehren sich die Pygmäen gegen die Kraniche. In der Chaldäischen Kosmologie halten die sieben Planeten bei ihrem Laufe durch den Zodiacus die Larven der Decane, die Phanim, vor (Görres Mythengesch. p. 285.), und so haben wir auch im ägyptisirenden Athen die Pansmaske neben der Silenuslarve gefunden.

Wie der Aegyptier den Pan genommen, wie er ihn in die erste Ordnung der grofsen Acht Wesen versetzt, ihm drei Städte geheiligt hat, und was der Huldigungen mehr sind, haben wir oben im Capitel von den Aegyptischen Religionen gesehen (I. Th. p. 292. 476 f. vergl. 518.). Es scheint sich der zu Thmuis dort nachgewiesene grobsinnliche Dienst in die Nachbarländer verbreitet zu haben. Wenigstens zeigen sich Spuren bei den Samaritanern, und einige Ausleger haben das Verbot (Levit. XVII. 7.) darauf beziehen wollen (Selden de D. Syr. Prolegg. p. 54.). Ja bis nach Indien hin mufste dieser Religionszweig gewurzelt haben. Auf den Monumenten von Ellora sogar hat man den Bocksgott und zwar, was besonders merkwürdig wäre, mit seinem Namen Mendes nachgewiesen (Anquetil. Zendavesta I. pag. 249.). Auch sieht man in einem Manuscript der Königlichen Bibliothek zu Paris (nr. 11.) die dritte Person der offenbarten Indischen Gottheit, Wischnu, mit einer kleinen Ziege auf der Hand. Dem zufolge wäre wenigstens

im alten Indien an keinen so groben Bocksdienst zu denken, wie ihn die Mendesier trieben. Unter diesem ward, wie schon erwähnt, die vis prolifica — und dies ist ja muthmaſslich die Bedeutung des Namens Mendes — recht sinnlich dargestellt. Der Dienst war dort uralt. Nach Manetho (beim Syncellus pag. 54.) hatte derselbe König, der den Apisdienst zu Memphis und Heliopolis gestiftet hatte, auch die Verehrung des Mendes in der Stadt dieses Namens angeordnet. Er erhielt sich bis in die Römische Kaiserperiode herab. Auf einer Münze des Marcus Antoninus sehen wir noch den heiligen Bock und daneben einen Mann, vermuthlich Juppiter, der den Bock hält. Ohne den Führer sehen wir dasselbe Thier auf einer Münze des Hadrianus. Jedesmal dabei die Aufschrift Μενδησίων [184]. In Mittelägypten war dem Bocksgott die Stadt Hermopolis, die Hermesstadt, eigen, welches, wie der Verfolg zeigen wird, nicht ohne Bedeutung ist. In Itinerarien wird sie unter dem Namen Schmun secunda, die zweite Stadt des Schmun (Esmun), aufgeführt, und jezt heiſst sie gewöhnlich Achemounain.

Aber die recht eigentliche Pansstadt war Chemmis in Oberägypten. Dieser Name war schon in etwas gräcisirt. Chemmo hieſs sie auf Aegyptisch. Das war die groſse Panopolis der Landschaft Thebais, seit der Periode der Griechen so genannt (Diodor. I. 18.). Jezt heiſst sie Achmin. Auch dort Stadt und Gott Eines Namens: Chemmo, Chemmis. Das war kein anderer, als jener groſse achte Cabire, als jener Esmun der Phönicischen Theogonie (s. oben II. Th. pag. 391.). Die Araber nennen ihn Schmin, Sohn des Mizraim, und Leo Africanus (p. 724. p. 540 nach der Uebersetzung von Lorsbach) erzählt uns, daſs die groſse Stadt Ichmin

184) Zoëga Numi Aegypt. Imperat. p. 117. 215.

(so nennt er Chemmis) von Ichmin gebaut sey, dem Sohne des Mizraim, der vom Chus, des Ham Sohn, seinen Ursprung herleite. So ist also auch er nach der alten Weise in die menschliche Geschichte eingeführt. In Chemmis fällt nun Pan ganz und gar mit dem Hermes ithyphallicus zusammen. Ganz so wie dieser alte Pelasgische Gott war er dort abgebildet. Das berichtet uns Stephanus von Byzanz, vermuthlich aus älterer Quelle (in Πανὸς πόλις). In der rechten Hand führte dieser Pan-Hermes eine Peitsche, die er gegen die Luna (gegen den Mondstempel oder gegen das Bild der Selene-Isis) ausstreckte. Es war ein Bild der Sonne. So muſs die vielleicht verdorbene Stelle des Stephanus gefaſst werden (Jablonski Panth. p. 291 sq.). Die Peitsche ist in der Hand mehrerer Aegyptischer Götter, auch des Osiris, Bild der Herrschaft. Auch hier müssen wir uns jener astronomischen Verhältnisse erinnern, die ich oben (II. Th. p. 326 ff.) beim Hermes-Camillus nachgewiesen habe. Daſs auch Panopolis seinen Pan-Esmun groſsartig verherrlicht habe, zeigt noch ein Triumphbogen mit der Aufschrift Πανὶ Θεῷ «dem Gott Pan», den Bruce (Travels I. p. 101.) dort gesehen hat. Daſs auch hier der Gott eine Bocksgestalt hatte, wie zu Mendes, beweiset eine Münze dieser Stadt, worauf er ganz die von Herodotus angegebene Bildung hat; welches um so mehr zu merken ist, weil man sonst davon keine Spuren mehr auf Aegyptischen Münzen sieht [185]. Daſs in derselben Stadt Chemmis auch **Perseus** vorzüglich verehrt ward, ist oben (II. Th. pag. 204 f.) angemerkt worden. Dieser Dienst in der Panstadt hing mit der Religion des Pan selbst zusammen. Dort in der Gegend erscheinen auch die Pane, die den Einwohnern zu aller-

185) Vaillant Aegyptus numismatica pag. 212. vergl. Zoëga Numi Aegypt. p. 215.

erst des Osiris Tod verkündigen [186]). Erinnern wir uns an das eben bemerkte Verhältniſs des Pan-Hermes zur Isis-Luna, so haben wir in dieser Stadt Chemmis die Verbindung von drei bis vier merkwürdigen Gottheiten, von Pan, Hermes, Osiris und Isis. Gedenken wir nun des astronomischen Charakters, den der Pan der Griechen in den älteren Nachrichten hatte (s. oben), so können wir versichert seyn, daſs in folgender astronomischer Erklärung wenigstens ein Theil der Wahrheit ergriffen ist: Pan ist zu Chemmis mit Perseus local vereinigt, weil beide Wesen auch am Himmel verbunden sind. Beide gehören dem Frühlingsäquinoctium an, und bewachen in der Sphäre die Gränzen von dessen Gebiet. Isis ferner ist zu Chemmis dem Pan und den Panen zugesellt, weil sie (d. i. die Isis-Luna, der Mond) in gewissen Perioden den Constellationen des Perseus und des Ziegenträgers (des Fuhrmanns) entspricht. Das geschieht alsdann, wenn der Mond voll ist im Stier und die Sonne im Scorpion steht, d. i. in demjenigen Stand, den nach Plutarchus Sonne und Mond im Augenblick haben, wo Osiris stirbt (Dupuis Origin. III. p. 440.). Man sieht, wie natürlich hierdurch die Verbindung des Pan und Osiris-Dionysus erscheint, und warum die Pane gerade zu Chemmis des Osiris Tod verkündigen müssen. — Ich füge hierbei gleich hinzu, daſs hieraus vielleicht auch die sonderbare Sage der Patrenser in Achaja (bei Pausanias VII. 18. 3.) zu erklären ist. Diese wuſsten nämlich zu erzählen, daſs die Pane dem Bacchus einst nachgestellt hätten, und daſs er in groſse Noth gerathen sey. — Die Pane dem Bacchus? den sie sonst vertheidigen und aus der Noth erlösen? Höchst

186) Plutarch. de Isid. p. 356. D. p. 461 Wyttenb. vergl. oben I. Th. pag. 260. vergl. jezt noch Payne Knight symbol. Lang. §. 186. p. 150 sq.

auffallend. Dieses Auffallende verschwindet, wenn wir den astronomischen Satz hören, daſs Osiris, wo er in Todesnöthen ist, sich von der mit dem Fuhrmann (dem Ziegenträger) vereinigten Isis entfernt hat. Auch noch auf andere Combinationen möchte dieser Chemmiterdienst des Pan und Perseus führen. Pan-Esmun, hörten wir zuvor, ist Mizraims Sohn. Oben (I. Th. p. 743.) lernten wir letzteren als Mestraim und Mestres und Mitres kennen. Nun heiſst aber Mithras (Mitres) auch Perses (ebendas.). Wollte man noch weiter gehen, so könnte man an den Bacchus Masaris (Μάσαρις) in Carien erinnern, der dort die Stadt Mastaura gebaut hatte (Stephan. de urbib. in Μασταυρ.). Doch wir wollen diese Fäden lieber anknüpfen, als fortführen. Vielleicht, daſs dies Andern Gelegenheit giebt, sie mit Glück zu verfolgen, und uns somit zu einer etwas kläreren Einsicht der Verbindung zu führen, in welcher die Religion Persiens und Aegyptens und namentlich der Mithrasdienst mit der Verehrung des Esmun-Pan und des Osiris-Dionysus gestanden zu haben scheinen.

Bei der näheren Frage, welche Stelle Pan im Aegyptischen Göttersystem hatte, kommt die Vorfrage über sein Verhältniſs zum Aegipan (Αἰγίπαν) in Anregung. Darüber hat es schon im Alterthum verschiedene Meinungen gegeben, wie man unter andern aus Plutarchus sieht. Salmasius (Exercitt. Plin. I. pag. 413.) sah sich nach Abhörung vieler Zeugnisse zu dem Resultate veranlaſst: Es sey kein Unterschied zwischen Pan und Aegipan anzunehmen. Nach dem jetzigen Text des Eratosthenes (cap. 27.) wäre Pan des Aegipan Sohn, und beide in ihrer Gestalt einander gleich. Beide haben Hörner auf dem Kopfe und unten Thier- d. i Fischtheile (Heyne zum Eratosthenes a. a. O.) Allein sichtbarlich ist jene Stelle verdorben und so zu verbessern, daſs der Sinn ist: der Steinbock (αἰγοκερως) und Aegipan (αἰγιπαν) sind ein-

ander gleich, und jener ist diesem nachgebildet (s. a. a. O. pag. XXXI.). Der ganze Mythus des Pan dreht sich um zwei Sternbilder, um den Steinbock in der südlichen Sphäre, und um den Fuhrmann in der nördlichen. Der Aegyptische Pan Mendes-Esmun steht in einer Aegyptischen Planisphäre bei Kircher in dem Segment des Stiers, und gehört also hiernach den Frühlingszeichen an. Jener Fuhrmann ist dieser Ziegenträger und Bocksgott Pan. Daraus erklären sich die Verbindungen, in denen er mit Zeus-Ammon und mit Osiris-Bacchus erscheint, am allernatürlichsten. Eratosthenes nannte uns ja den Pan als Milchbruder des Juppiter. Mag also die Ziege, die ersterer trägt, selbst Amalthea seyn, die manchmal wieder Pans Frau heifst, oder nicht, genug beide Götter sind mit einander erzogen, d. h. der Ziegenträger ist in den Frühlingszeichen, wo Amun das Aegyptische Jahr eröffnet (s. oben II. Th. p. 204.), verbunden, wie Jedem ein Blick auf die Aegyptischen Thierkreise zeigt. Die Verbindung mit Osiris-Dionysus geschieht durch den Stier. Das ist ja der Stiergott. Dahin gehören auch andere Spuren: Bei Diodorus (I. 61.) heifst ein Aegyptischer König vor dem Proteus Mendes oder Maron oder Marron. Letzteres ist aber der Name von Bacchus Fuhrmann. Vielleicht auch dieses: dafs nach einer Genealogie Pan die Oeneïs (Οἰνηΐς), die Weinnymphe, zur Mutter hat (Scholiast. Theocrit. I. 123). Wie dem aber auch sey, Pan ist nicht nur Bacchus Begleiter, sondern er wird auch zuweilen, so gut wie Silenus, mit ihm für Ein Wesen gehalten [187]). Das Verbindungsglied ist hier immer die Sonne, und auch Pan ist ja die Sonne (nach Macrobius Saturn. I. 21.), und die drei Sonnengötter Amun, Osiris,

187) Diodorus beim Euseb. Pr. Ev. II. 1.

Pan vereinigen sich in den Frühlingszeichen des Widders, Stiers und Fuhrmanns; oder mit andern Worten: vom rein astronomischen Standpunkte haben wir am Juppiter-Ammon die Sonne im Frühlingswidder, am Osiris-Bacchus dieselbe im Frühlingsstier und am Pan die Sonne im Fuhrmann (vergl. Dupuis Orig. III. p. 422 sqq.).

Es war mithin dem Aegyptier sein Mendes-Esmun oder Pan das thätige, befruchtende Naturprincip, das in der Frühlingsgleiche sich offenbaret, d. i. in dem Zeitpunkte, wo die Sonne, dieser grofse Demiurg, dieser ewig thätige Welthauch, sich im Zeichen des Stiers mit dem Sternbilde der Ziege und der Zieeklein, welche unmittelbar auf dem Stiere stehen, vereinigt fand. Da wird der belebende Feuerhimmel neu aufgethan, da verbindet er sich mit der Erde; da ergiefst sich das Horn der Amalthea mit neuen guten Gaben. Darum ist auch Pan der gute Gott, und heifst ausdrücklich so, wie Silenus-Dionysus.

§. 14.

Fortsetzung.

Hieraus ist sofort das doppelte Amt des Pan erkennbar: seine Wirkungskraft auf Erden und sein Walten oben im Himmel. Ueber der Sphäre des Mondes ist er Princip aller Bewegung. Von ihm gehet aller Planeten Lauf aus, in ihm findet die Harmonie der sieben Kreise ihren Mittelpunkt (Cornutus de N. D. cap. 27.). Unter dem Monde ist er der Besaamer, der die Wälder befeuchtet von oben herab, und Nahrung giebt für alle Thiere. Darum heifst er auch der Vielzeugende (πολύσπορος) [188], und darum gehörte er auch in die

188) Antholog gr. II. p. 515. p. 215 ed. Jacobs.

Nympheen neben dem belebenden Erdhauch Silenus. In jeder dieser beiden Beziehungen kann er nun Sohn des Hermes heifsen [189]). Er gehört ja als Befruchter jenem Hermes ithyphallicus an, und als hohe himmlische Intelligenz jenem Thoth-Hermes, dem Vater aller Ideen; wie er denn als ewige Lebensquelle sowohl die irdischen Leiber giebt und beseelt, als die höchsten Gedanken, die allgemeinen kosmischen Gesetze erzeugt und die Himmelsschrift der Planetenbahnen vorzeichnet.

Nun höre ich aber fragen: sind denn das wirklich alte, nationalägyptische Vorstellungen vom Pan? oder sind sie nicht vielmehr aus späteren Pythagoreischen, Platonischen Philosophemen in jenes mythische Wesen aus Vorliebe zu gewissen Schuldogmen zurückverlegt worden? In diesem letzteren Sinne haben in neuerer Zeit unter andern Tiedemann und Vofs den Hirtengott Pan betrachtet. Ersterer in einer eigenen Abhandlung (Sur le dieu Pan, in den Memoires de la Societé des Antiquités de Cassel Tom. I. p. 165 sqq.), Letzterer gelegentlich in den mythologischen Briefen (I. p. 78 ff.)

189) S. vorläufig Cicero de N. D. III. 22. „Tertius (Mercurius) Jove tertio natus et Maja, *ex quo et Penelopa Pana natum ferunt.*“ Zu den Stellen, die hier schon Davisius (p. 609.) gesammelt, und zu der Hauptstelle des Lucianus, wo Hemsterhuis Einiges über die Mehrheit von Panen, die im Alterthum vorkommen, bemerkt hat, habe ich (p. 610.) noch den Nonnus Dionys. XIV. 87. und den Joh. Laur. Lydus de menss. p. 118. hinzugefügt. Der zweifache Pan aber gab den Philosophen zu mancherlei Betrachtungen Anlafs. Man lese nur des Aristides Oratt. Platt. pag. 173. mit den Scholien, ferner den Porphyrius in des Eusebius Praep. Ev. VI pag. 114. und Andere, die ich a. a. O. nachgewiesen. — Ueber den Hermes ithyphallicus, der sich mit der Proserpina gattet, habe ich oben II. Th. p. 327 ff. ausführlicher gesprochen.

und zu Virgilius (Eclogen II. 31.). Eine Ansicht, die bisher vielen Eingang gefunden. Um so mehr erfordert es die Sache, den Weg zu verfolgen, wenigstens im Ueberblick, den dieser Mythus zu den Griechen und unter ihnen genommen.

Auch hier leistet uns Herodotus, auf dem hohen Standpunkte, von dem er alles Göttliche und Menschliche überblickt, treffliche Dienste. Zweimal gedenkt er des Pan in der Aegyptischen Geschichte ausführlich. Da lernen wir dann von dem unterrichteten Forscher, dafs Pan, den die Griechen zum jüngsten Gott machen (d. h. den sie am allerspätesten überkommen haben), zu einem Sohne des Hermes und der Penelope, gerade in die erste Ordnung der acht gröfsesten Aegyptischen Götter gehört. Nach den Hellenen ist er also jünger als der Trojanische Krieg, ja er ist bestimmt nur achthundert Jahre vor dem Geschichtschreiber geboren; d. i. der Griechische Pan, des Hermes und der Penelope Sohn, kam im Jahre der Julianischen Periode 3454 oder 1260 vor Chr. Geb. zur Welt [190]. Ein junger Gott mithin, oder vielmehr ein junger Halbgott, und der jüngste unter den Göttern; aber doch nicht so jung, wie ihn die Vertheidiger des eben bemerkten Systems machen, die ihn ursprünglich als einen Arcadischen Feldgott betrachten, und erst nach Hesiodus den übrigen Griechen bekannt werden lassen. Auch geht weder aus Eratosthenes (Cataster. 27.), noch auch aus dem Scholiasten des Theocritus (I. 3.) hervor, dafs der Creter Epimenides diesen Gott aufser Arcadien den Griechen zuerst genannt habe. Epimenides kam in der sechs und vierzigsten Olympiade nach Athen, 596 Jahre vor Chr. Geb., zwei Jahre vor Solons Gesetzgebung (Diogen. Laert. I.

190) Herodot. II. 46. 145 sq. vergl. Larcher Chronol. p. 359.

110.), mithin zu einer Zeit, da eben in Jonien Thales systematische Lehren der Philosophie vortrug; folglich konnte damals in Athen von eigentlichen Philosophen, die einem Schulsatze zu Liebe einen Arcadischen Hirtengott umgedeutet hätten, noch nicht die Rede seyn. Dafs Epimenides aber auch seine Pansgenealogie von Creta nach Athen gebracht haben werde, ist doch sehr wahrscheinlich. Eben deswegen hätte Clemens von Alexandrien (Cohort. p. 38.) die Stelle des Herodotus, wo Pan sich beschwert, dafs ihm die Athener keine Ehre erwiesen (VI. 105.), nicht so verstehen sollen, als hätten sie ihn vor der Marathonischen Schlacht gar nicht gekannt, welches auch (wie Larcher zu dieser Stelle wohl bemerkt) in den Worten selbst gar nicht liegt. Auch Thespis in der sechszigsten Olympiade hatte des zweihörnigen Pan gedacht (Clement. Strom. V. p. 370.). Da aber die Fragmente des Thespis von Bentley und Andern in Zweifel gezogen werden [191]), so will ich darauf gar keinen Schlufs bauen. Ueberhaupt kann der ganze äufsere Beweis, vom Alter der Zeugen hergenommen, aufgegeben werden; die innere Betrachtung jener aus Einer Idee durch alle Mythen fortlaufenden Fäden wird für jeden Nachdenkenden desto mehr Gewicht behalten, und den ruhig Prüfenden überzeugen.

Herodotus nennt den Pan der Hellenen einen Sohn des Hermes und der Penelope, und scheint damit die herrschendste Genealogie angeben zu wollen, da ihm die zum Theil älteren übrigen gewifs nicht unbekannt waren. Aus Lucianus [192]) erfahren wir, dafs Hermes

191) Hemsterhuis zu Lucian. Deor. Dialogg. XXII. Tom. II. pag. 320 Bip. Tom. I. pag. 270 Hemsterh. vergl. Bentley Opuscc. philoll. p. 300 sqq. und Mohnike Geschichte der Griechen und Römer I. p. 354 f.

192) Dialogg. Deor. XXII. Tom. II. p. 76 Bip. und daselbst Hemsterhuis p. 319.

durch Zauberkünste die Penelope [193]) gewonnen und, in Bocksgestalt verwandelt, sie beschlafen hatte. Es geschah dieses, fährt dieser Mythus fort, noch in Arcadien vor ihrer Verheirathung mit Odysseus. Auch der Homeride (Hymn. in Pan. 34.) kennt Hermes als Vater, und nennt als Mutter eine Nymphe, die Tochter des Dryops. Die andere Genealogie, wornach Pan Sohn des Zeus ist, hat ebenfalls viele und alte Auctoritäten für sich. Epimenides nannte ihn schon des Zeus und der Nymphe Callisto Sohn (Schol. Theocrit. I. 3.). Hiernach waren er und Arcas Zwillingsbrüder. Nach Apollodorus (I. 4. 1.) war Zeus Vater, aber Hybris oder, wie vermuthlich zu lesen ist, Thymbris (Heyne Observ. p. 20.), eine Nymphe, die Mutter. Aristippus im Arcadicus kennt auch Zeus als Vater, nennt aber die Mutter die Nymphe Oeneïs (Schol. Theocrit. I. 3.). Dafür stehet sehr bemerkenswerth (ebendas. 123.), Oeneïs oder Nereïs sey die Mutter, und der Aether (Αἰθήρ) der Vater; womit wir gleich die andere Angabe verbinden, wonach Uranus (der Himmel) und die Erde Pans Aeltern waren.

Achten wir nun auf diese genealogischen Züge, so kann selbst die naive alterthümliche Erzählung des Homeriden, der doch übrigens den Pan ganz als Hirtengott nimmt, eine Anspielung auf höhere Vorstellungsarten nicht unterdrücken: Als der ziegenfüfsige, doppel-

193) Eustathius zur Odyss. II. vs. 91 und 92. p. 82 ed. Basil., nachdem er aus Lycophron die Sage angeführt, dafs Penelope mit allen Freiern zu thun gehabt, gedenkt auch einer andern würdigeren Sage, wonach Penelope vom Hermes beschlafen und aus dieser Verbindung Pan geboren worden sey, der auch nach Einigen die Weberei (vermuthlich als Lehrer der Penelope in dieser Kunst) angefangen habe (ὃν καὶ κατάρξαι τῆς ὑφαντικῆς φασί τινες).

gehörnte Sohn geboren ist, fliehet die Amme erschrocken über die Mifsgestalt. Aber Hermes wickelt ihn in ein Fell, und trägt ihn froh zu den Olympiern hinauf, wo sich dann alle seiner freuten, zumal Bacchus. Weil er nun Allen das Herz erfreute (πᾶσι), deswegen nannten sie ihn Pan (πᾶνα vs. 47.). Ich weifs wohl, dafs deswegen dieser Hymnus für späteren Ursprungs erklärt wird. Treten aber nicht andere Gründe ein, so möchte dies eine geringe Beweiskraft haben. Nächst dem Homeriden hat Pindarus von Pan sehr bedeutsam gesungen. Er kannte ihn als παρέδρος (Beisitzer) der Rhea, und hatte ihm und der Göttermutter eine Capelle gewidmet (Scholiast. Pindar. Pyth. III. 139.). Auch hatte er ihn in seinen Gesängen besonders verherrlicht. In der dritten Pythischen Ode (vs. 137 ff.) liegt uns noch eine charakteristische Stelle vor. In den verlornen Gedichten war er durch noch sprechendere Züge bezeichnet, die an des Gottes höhere Natur erinnerten. Ich will mich nicht dabei aufhalten, dafs Einige das berühmte Skolion: Ἰὼ Πὰν Ἀρκαδίας u. s. w. dem Pindarus beilegen, und auf die Hülfe des Pan in der Marathonischen Schlacht beziehen. Ich will nur den Zug herausheben, dafs Pan in diesem Liede als Tänzer gepriesen wird. In welchem Sinne hierbei nun das Tanzen zu nehmen, zeigt gleich folgende Stelle bei Aristides (Orat. T. I. p. 29 Jebb.): «Pindarus nennt Pan den Tänzer und den Vollkommensten der Götter, wie auch die Aegyptischen Priester wissen». Hier wird also in einem und demselben Context von Pans Orchestik und von seinem hohen Range unter den Göttern gesprochen, welchen letzteren wir bereits aus dem Aegyptischen Göttersystem bei Herodotus kennen. Beim Aristoteles (Rhetor. II. 24.) singt derselbe Dichter von ihm: Die Olympier nennen den Pan den gestaltenwechselnden Hund der grofsen Göttin. Absichtlich habe ich das κύνα παντοδαπόν hier so übersetzt;

denn wo dies Wort in solchem Zusammenhang vorkommt (z. B. bei Plato, bei Aristoteles, ja selbst bei Pindarus und sonst), heifst es mannigfaltig, und bezeichnet oft wunderbare Verwandlungen. Man sehe nur Steph. Thesaurus unter diesem Worte und Damm Lexic. Homeric. et Pindar. p. 1905. Für diese besonderen Huldigungen des Dichters war der Gott dankbar. Nach Einigen soll er ihm einst beim Meditiren ein Lied vorgesungen haben, das Pindarus nachsang; nach Andern tanzte Pan eine Ode des Pindarus nach (vergl. Pindari Fragmm. pag. 50 ed. Heyn.). Gelegentlich bemerke ich hierbei aus dem ungedruckten Scholiasten des Aristides (zum Miltiad. II. pag. 172 Jebb.), dafs nach gelehrter Erklärer Meinung Pan zur Zerstückelung des Pelops (ἐν τῇ κρεουργίᾳ τοῦ Πέλοπος), also zu einer Hauptparthie im ersten Olympischen Gesang, getanzt haben soll. Das wäre allerdings des hohen Gottes sehr würdig gewesen; denn in der Wendung, die Pindarus diesem Mythus giebt, unterscheidet er sich sehr zu seinem Vortheil von den Sängern der ärgerlichen Göttergeschichten. Oder hatte die Vorliebe des Pan zu diesem Gesang andere Gründe?

Dieselbe Verbindung, die sich hier zwischen dem Tanz und dem Wort des Dichters zeigt, verbindet auch im alten Göttersystem das Urwort Hermes und den Tänzer Pan. Sehr bedeutend spielt Plato im Cratylus (p. 85 Heind.) darauf an, wo er von dem doppelten Wesen der Rede spricht, und den Pan des Hermes doppelgestalteten Sohn nennt. Auch im Phädrus (p. 307 Heind.) redet er von Pan, des Hermes Sohn, und nennt ihn «den Kunstreichen im Reden». Diese Doppelgestalt von Hermes Sohn Pan erinnert uns wieder an den gestaltenwechselnden Hund der grofsen Göttin. Wir haben oben zwar auf die allgemeine Bedeutung des Prädicats Hund in dieser Beziehung aufmerksam gemacht, wonach es einen Diener

bezeichnet. Hier aber beim Hermes-Sohn von Aegypten her vergesse man nicht, daſs der Vater der hundsköpfige Anubis-Hermes ist, d. i. der Genius des Hundssterns, der Führer und Vorläufer der Segen bringenden Götter. In derselben Eigenschaft nennt hier Pindarus den Pan. Was des Vaters ist, das übt der Sohn, wie unzähligemal. Hierdurch rückt also Pan in den Fixsternhimmel hinauf, und zeichnet als Sirius die Bahnen den übrigen Sphären vor, beschreibt mit Sternenschrift die Charaktere des Himmels, ordnet das groſse Jahr und die kleinen Jahresläufe, oder, welches einerlei ist, er übt und weiset als hoher Tänzer die Chöre der Planeten. Als solcher begleitet er Rhea, die groſse Göttin, die Göttermutter. Von den Tänzen des Pan im Vaterlande der Rhea und Juppiters in Creta spricht auch Sophocles im Ajax sehr bedeutsam. Dort (702 ff.) ruft der Chor den Pan unter andern so an:

„Erschein, Aufführer der Götterreihn,
Auch uns heut nysischen, knossischen
Selbstersonnenen Freudentanz
Zu schlingen!“

wo die Scholiasten an die Tänze der Corybanten erinnern, deren höhere Beziehung wir im Verfolg aus dem Euripides ersehen werden. Nun verstehen wir die andere Genealogie des Pan, wo er Sohn des Himmels und der Erde heiſst, oder wo sein Vater der Aether genannt wird, oder wo er Milchbruder und beständiger Gefährte des Juppiter heiſst. Nun merken wir auf ähnliche mythische Charakterzüge. Hiernach erhält zuvörderst das erotische Märchen von der Liebe zur Nymphe Syrinx, welche, in Schilfrohr verwandelt, von dem Künstler Pan zur Hirtenflöte mit sieben ungleichen Röhren gebildet wird [194]), einen ernsten kosmologischen

194) Moser zum Nonnus p. 246. Ueber die Erfindung vergl. die Ausleger zum Hygin. p. 389 sq. Staver.

Sinn. Pan ist die Sonne im Fuhrmann, die den Jahreskreis neu eröffnende, belebende Sonne, aber er ist auch gleichsam die Sonne der Sonne und der hohe Feueräther selber. Die Pansflöte ist nun das natürliche Bild der allgemeinen Harmonie, wovon die Sonne die Seele ist. Die sieben Pfeifen entsprechen den sieben Planeten, die kürzeste dem Monde, die längste dem Saturnus. Der Eine Hauch des Feuerräthers und der Sonne geht durch alle sieben Planeten hindurch, und bewirkt jenen Accord der sieben concentrischen Sphären. Darum ist auch die siebenröhrige Panspfeife das Vorbild der Lyra des Apollo, der daher auch der siebenmonatliche (ἑπταμηνιαῖος) heifst [195], so wie wir unten den mystischen Apollo ἑβδομαγέτας werden kennen lernen. Darum lehrt auch schon im Homeridischen Hymnus Hermes den Apollo das Spiel der Lyra.

Das ist nun der Siebenlaut, den das Aegyptische Priestersystem als eine Zahl von Urmächten personificirte (s. oben I. Th. p. 447 ff.), und das Ganze ist die hohe Acht (Octonarius), die aus der Verbindung der sieben Sphären mit dem Fixsternhimmel hervorgeht. Pan ist dieser Achte. Daher heifst er auch Eschmun, Schmun, d. i. der Achte. Das ist der grofse Gott von Chemmis, den das Priestersystem als den Künstler des redenden Tanzes kannte, während das Volk natürlich bei dem Frühlingsgotte im Zeichen der Ziege, beim Bocksgotte stehen blieb, wenn gleich auch in der Volksreligion, wie sich weiter zeigen wird, der Strahl höherer Lehre nirgends ganz ausging. In jenem kosmologischen Sinne hat die eilfte (zehnte) Orphische Hymne den Pan genommen. Da heifst er Himmel und Erde, da heifst er das unauslöschliche Feuer, Kreis-

195) Scholiast. Pindar. Pyth. I. p. 483 Heyn.

tänzer, Beisitzer der Horen, Befruchter, Lichtbringer *), ja Zeus selber; da wird von ihm gesagt, dafs er die Weltharmonie in seinem lieblichen Liede vorspielt. Er heifst auch dort der Echo Liebling. Bekanntlich heifst er bestimmt der Echo Gemahl (Anthol. gr. III. pag. 215 ed. Jacobs.), welches wieder mit der Personification des Tons und Wiederhalls zusammenhängt. Als Hirtengott, auf der Rohrpfeife spielend, war er durch den Wiederhall der Echo entzückt; als furchtbarer Krieger erschreckte er durch den Wiederhall seine Feinde; als kosmische Macht, wie ihn der Orphiker nimmt, war er Grund und Wesen des hohen Siebenlauts der Harmonie der Sphären. Aber auch der Pitho (Πειθώ) Gemahl wird Pan genannt. Sie war auch im Gefolge der grofsen Göttin, deren wechselnden Hund Pindarus ihn selbst nannte. Sie, die durch tausend Schmeichelworte überredende Dienerin, umschwebte die ewige Göttermutter, wie der Sternenhimmel Pan, der immer wechselnde, um dieselbe Göttin herumwandelt. Auch hier fallen die Ideen von dem wechselnden Lichte der Planeten und von des Himmels Sternenschrift mit dem Gedankenreichthum und dem Ideenspiel inhaltsvoller Rede zusammen. Darum zeugt auch Pan mit der Eupheme einen Sohn Kroton oder Krotos, der als Schütze unter den Sternen glänzt, und ein Milchbruder des Musen heifst [196]). Aehnlichen Sinn hat auch Folgendes: Pitho ist eine von den Grazien, und Pan selbst heifst beim Pindarus der Chariten süfse Pflege (μέλημα; Scholiast. Pindar. Pyth. III. 139.). Mit der Pitho oder mit der Echo hatte auch Pan die Jynx

*) Pan (Πάν) ward selbst von φαίνειν, zum Vorschein bringen, hergeleitet, wie man dann πανός für φανός, Fackel, sagte; Pollux X. 117. ibiq. Hemsterh. p. 1295. Hesych. II. p. 483. Phot. L. Gr. p. 275. Schleusn. Cur. nov. in Phot. p. 307.

196) Hygin. fab. 224. p. 345 Staver.

(Ἴυγξ), den Liebeszauber, selber erzeugt [197]). So konnte also der Sohn des Tausendkünstlers Hermes nicht von Art lassen. Er ist Proteus vor Proteus, wie wir nachher andeuten werden; er ist Vorläufer des gestaltenwechselnden Wahrsagers unten im Meeresgrunde, der bald Thier, bald Baum, bald loderndes Feuer ward. So heifst auch beim Orphiker Pan Meer und nimmer sterbendes Feuer. So heifst er auch selbst der auf dem Meere Umhergetriebene, oder vom Meere Umrauschte (Sophocl. Ajax 704. und dort der Scholiast). In diesem Sinne fabelten nun die Alten sehr bedeutsam fort. Helena, die Künstlerin der Liebestränke, eben jene Helena, die schon Homerus [198]) bei der Polydamna in die Schule gehen läfst, und die nach Herodotus (II. 113 sqq.) mit ihrem Liebhaber Paris vom Aegyptischen Könige Proteus, dem Wahrsager und Zauberer, aufgenommen ward, jene Helena, die den Paris berückte, und die in Aegypten von der Schlange Hämorrhois das Gift nahm, womit sie Wunder verrichtete — diese seltsame Frau der fabelnden Vorwelt hiefs auch Echo, weil sie die Stimme Anderer aufs täuschendste nachahmen konnte. Diese selbige Helena hatte auch im Pansfisch den Basiliskenstein gefunden, und damit ein wunderbares Philtrum. Es giebt einen Seefisch, so wufste man zu berichten, ungemein grofs, dem Pan in Gestalt ähnlich. In diesem Fische findet sich ein Stein mit Strahlen funkelnd, der sich an der Sonne entzündet. Diesen Stein brauchte Helena als Liebeszauber. Sie trug ihn im Siegelringe, und Pans Bild war darauf

197) Scholiast. Lycophr. 309. vergl. Hemsterhuis zu Lucian. Deor. Dialogg. XXII. T. I. p. 272 Hemsterh. Tom. II. p. 322 ed. Bip.

198) Odyss. IV. 228. und daselbst Clarke und Ernesti, so wie zu vs. 221 und 229.

eingegraben [199]). Was Helena unter den Frauen des Trojanischen Fabelkreises war, das war Ulysses unter den Männern. Er war der menschliche Hermes in jedem Sinne, der vielgewandte, der täuschende, der klug überredende Wortkünstler. Dürfen wir uns nun wundern, wenn es auch eine Genealogie giebt, die den Schiffer, den vielumgetriebenen und vielversuchten (πολύτροπος, πολύτλας) Odysseus zum Vater des Pan macht, den wir als den Meerdurchströmer und tausendgestalteten Gott kennen? Es ist also nicht ohne Bedeutung, wenn Ulysses selbst den Pan mit der Penelope erzeugt haben soll (Schol. Theocrit. I. 123.); eben so wenig, als wenn Duris von Samos (beim Tzetzes zum Lycophr. 772.) berichtete, Penelope habe den Pan mit allen ihren Freiern erzeugt. Es ist hier so wenig wie im Homeridischen Hymnus ein blofses Wortspiel mit dem Namen πάν, πᾶν, sondern es liegt dabei auch die mythische, dunkele Erinnerung an den Aegyptischen Himmelsgott zu Grunde, der aller Planeten Licht und aller Sphären Töne in sich aufnimmt und zusammenfafst.

§. 15.

Fortsetzung.

Er ist selbst in höhere Einheit aufgenommen und geht von ihr aus. Hier könnte man an seine Mutter Oeneïs erinnern, mit welcher Zeus oder der Aether ihn zeugte, wenn dabei nämlich an Οἰνή oder Οἴνη gedacht werden darf. So nannten die alten Jonier die Eins, und οἰνίζειν oder οἰνάζειν war ihnen Eins zählen [200]).

199) Ptolem. Hephaest. ap. Phot. Cod. 190. vergl. pag. 318. 339 ed. Gale.

200) Photius Lex. in οἰνίζει. Hesych. in οἴνη und daselbst die Ausleger p. 730 Alberti.

Davon kommt das Römische oenus, unus (wie poena, punire, Poenus, Punus u. dgl.); und das wäre also jener und jene Unio, jene Einheit, die bei den Pythagoreern als Monas personificirt, und wie ein Gott ὑπεριονίδης hiefs, so wie man in dieser Schule von einer intelligiblen Sonne (νοητὸς ἥλιος) redete, die, weil sie ihr Seyn über dem Seyenden hat, gleichfalls ὑπεριονίδης genannt wurde (Joh. Lydus de menss. p. 15 sq.). Ebendaselbst wird auch ein Satz als Orphisch angeführt, wonach die Eins gliederlos und ungetheilt hiefs. Von diesem Sohne der Oeneïs (Οἰνηΐς), der Einheit, von dem hohen Sonnenkönig, an dem bis in den Meeresgrund hinab alle Körper hängen, konnte nun unio, die Einperle und Perlenkönigin im Abgrunde, eben so gut ein Bild seyn, als ihm der schillernde Zauberstein im Wallfischbauche ähnlich war. Dafs in der symbolischen Bildnerei des Hercules, womit sich Pan im Widderzeichen als Zeus Sohn so innig berührt, eine Perlenkönigin vorkam, haben wir oben (II. Th. pag. 237 f. vergl. 204 f.) gesehen. Auch eine Zwiebelart, diejenige, die keine Nebenzwiebeln hat, sondern aus Einer Bolle Alle Schöfslinge hervortreibt, nannten die Römischen Bauern die Einzwiebel (unio; Columella XII. 10. init.). Die Arcadischen Landleute pflegten an einem Pansfeste diesen Gott mit Meerzwiebeln zu bewerfen (Scholiast. Theocrit. VII. 106.). In der naiven Art, mit welcher die Vorwelt auch die Religion betrachtete, war unter den Mitteln der Versinnlichung nichts grofs und nichts klein. Da berührten sich oft Priesterdogmen und Philosopheme im Sinnbilde mit den gemeinsten Dingen des täglichen Bedarfs. Da war die Zwiebel, die Alles aus Einer Knolle treibt und Häute in Häute verschliefst, so gut und so würdig wie die Perlenkönigin, die nach gemeinem Glauben allein in der Schaale einer Muschel lag, ja eben so gut wie die Kuppel an der Rotonde zu Mendes, wo man

den Gott, an dem die Körper hängen, der Sphären in Sphären verschlossen hält, unter häſslicher Bocksgestalt verehrte. — Wer diese Sitte des alten Denkens und Bildens blos lächerlich findet, sollte sich mit der Mythologie überhaupt nicht befassen.

Ich bestehe aber auf der Oeneïs als unio und Einheit gar nicht. Die Einheit ist schon im Vater Zeus und im Aether gegeben. Die Oeneïs mag, wenn man will, immer die Weinnymphe bleiben. Dann können wir etwa auch des Weinhunds gedenken, der dem Deucalioniden Orestheus in Aetolien die Weinwurzel als Junges wirft, die in die Erde vergraben den ersten Weinstock (*οἴνη* in der alten Sprache genannt) hervortreibt. Daher nun des Königs Sohn Phytius (der Pflanzer) heiſst, und der Enkel Oeneus, der Weinmann, des Aetolus Vater (Hecataei Miles. Fragmm. Historr. p. 64.). Hier bringt der Hund die Weinjahre, wie der Hundsgott Anubis in Aegypten mit des Sirius Aufgang die Kornjahre bestimmt. Denn mit dem Hundsstern kommt der Wein, und in den Hundstagen, sagten die alten Aerzte, soll man Wein vorzüglich trinken [201]). Also Pan der Hund, den wir kennen, oder Hermopan (dieser Name ist urkundlich; s. Dionysus p. 34.), konnte dem Wein günstig seyn, wie denn Pan des Dionysus Gehülfe war. Der Ziegengott dagegen konnte ihm auch widerstreben. So sahen die Phliasier im Peloponnes die Ziege an. Sie verehrten auf ihrem Marktplatz eine eherne und vergoldete Ziege sehr eifrig, weil das Sternbild der Ziege bei seinem Aufgang den Weinstöcken schade (Pausan. Corinth. 13. 4.). Daher opferte man bekanntlich dem Bacchus anderwärts die Böcke, womit von Einigen der Name Dionysus tragoedus und die Tragödie hergeleitet ward.

201) S. meine Homerischen Briefe p. 218.

Die Mendesier in Aegypten hüteten sich dagegen wohl, Ziegen zu schlachten, diese leibhaftigen Bilder ihres Sonnengottes im Zeichen der Ziege und des Gebers aller guten Jahresgaben (Herodot. II. 42.). So sehen wir in Aegypten wie im alten Griechenland den Hirten und Ackermann seinem Sonnen- und Sterndienste nach Zeit und Ort bald diese bald jene Wendung geben. Die höhere Astrotheologie der Priester umfaſste alle diese Ansichten in einer höheren Erkenntniſs.

Entweder mit der Oeneïs oder mit der Nereïs soll der Aether den Pan gezeugt haben (Schol. Theocrit. I. 123.). Auch dies weiset wieder nach Aegypten hin, und ist nicht ohne Bedeutung. Dort soll ja Pan den feindseligen Meeresgott Typhon mit Fischernetzen gefesselt haben (Scholiast. Sophocl. Ajac. 707.). Auch beteten die Schiffer zum Pan als ihrem Gotte (ebendas.). Dort tragen die Könige die Namen der Götter, und auch dort ist das Reich auf Erden ein Abbild der himmlischen Sphären. Unter dem König Cäachus beginnt in Aegypten die göttliche Verehrung des Mendesischen Bockes zugleich mit dem Apis- und Mnevisdienst in Memphis und Heliopolis (Manetho ap. Syncell. p. 54.). Ohngefähr achthundert Jahre hernach kommt der König Proteus, und nun fabeln die Griechen von Dionysus Reise nach Aegypten. Bei Diodorus (I. 61.) geht ein Mendes unmittelbar vor Proteus her, welcher letztere den Dionysus gastfreundlich aufnimmt (Apollodor. III. 5. 1.). Dieser Proteus, der Besitzer der Schlüssel des Wasserreichs, wie er beim Orphiker heiſst, der Hüter der Meerheerden des Nereus, der Weissager aus der Tiefe, der in tausend und tausend Gestalten sich verwandelnde Dämon ist dem Dionysus befreundet. Daſs im Proteus ein kosmologischer Satz von dem Entstehen aller Dinge aus dem Wasser gegeben sey, liegt für jeden Nachdenkenden am Tage. Nur freilich im Mythus lieh er von

örtlichen Dingen seinen Ausdruck, und so war dann die Schifferkunde, die Kenntnifs des wechselnden Windes und des wogenden Meeres, so wie die Sitte der Aegyptier, ihren Göttern und denjenigen, die sie festlich darstellten, Masken und einen Hauptschmuck mit Thiergestalten und dergl. zu geben, eine Hauptquelle, woraus der physische Mythus seine Farben schöpfte.

Es ist uns mithin in dieser Königsreihe eine Reihe kosmischer Begriffe zugleich gegeben. Pan ist, wie oft bemerkt, des Aethers Sohn. Er ist der Himmel in Vermählung mit der himmlischen feuchten Erde. Ueber ihm sind im Aegyptischen System das Urnafs und der erste Odem Phthas, die Urfinsternifs Athyr und Kneph das Urlicht (Görres Mythengesch. pag. 369.). Er ist in dieser Beziehung der dritte Erzeuger, der dritte Phallusgott, und unter ihm, in dieser Reihe gedacht, sind Sonne und Mond als die vierte Potenz, die die grofse Achtzahl beschliefsen; wie wir ihn denn schon oben die Sonne der Sonne nennen mufsten. Nun heifst Pan nicht ohne Bedeutung auch des Silenus Vater (Servius ad Virgil. Eclog. 6.). Im Silenus haben wir die Weltseele im Uebergang zur Verkörperung erkannt, die Erdseele namentlich und die Vorbildung des Bacchus. Dieser letztere ist nun dem Proteus befreundet, ja er ist selbst der Proteus, der Wechselnde, der Beherrscher des bunten Reiches der Sinne und der Blumengeber auf Erden. — Aber Pan ist auch selbst Proteus. Er geht durch alle Sphären bis unter den Mond herab, und hauset auch im Abgrunde des Meeres. Aus dem Meere strahlt sein Bild, der Sternenstein Asterites, dem Sternenhimmel da oben entgegen, so wie die Schildkröte das heilige Thier des Pan ist (Pausan. Arcad. cap. 54. §. 5.), und die Pansmuschel tönt aus der Tiefe dem Eselsgeschrei des Silenus entgegen. Wir haben also auch hier wieder Pan-Silenus-Dionysus; d. h. diese drei Wesen des Göttersystems

durchdringen einander und lösen sich in gewissem Sinne in einander auf. Pan hängt im Frühlingssegment der Himmelssphäre mit dem Stiergotte Bacchus zusammen, und unten im Meere befreundet sich der fischgeschwänzte Steinbock wieder jenem Dionysus, den man zu Argos aus dem Wasser heraufruft, und der sich in das Meer flüchtet, so gut wie Pan. Auch dem Nymphensohne Silenus ist Pan verwandt, so wie dem Weissager Silen am Gewässer. Nach metaphysischer Scheidung kann man kunstmäſsig sagen, was das eine dieser drei Wesen potentiâ ist, das ist das andere actu. Der Mythus hat nun, je menschlicher er wird, schon einem jeden dieser Götter einen gewissen gehaltenen Charakter gegeben. So schreiet zum Beispiel noch in der alten Kosmogonie der Esel des Silenus nicht minder, als Pans Muschel tönet. Im Chore des menschlichen Dionysus ist Silenus nun schon der stille Dämon, der im schweigenden Tanze sich von dem lauten Gefährten unterscheidet. Er ist auch der gütige und freundliche gegen Jedermann. Pan heiſst auch ein Dämon [202]. Er ist auch Weissager und Philosoph, wie denn beiden Dämonen der Philosophenmantel beigelegt wird [203]. — Allein er ist nicht immer freundlich, nicht immer guter Begegner. Er ist oft der schreckhafte Pan, und wird oft ein wahrer Feldteufel, der die Landleute und die Holzhauer im Walde durch Schrecken tödtet [304]. Darum wagten auch die Hirten nicht, in der Mittagsstunde, in der heiligen Stunde des Passchlafes, auf ihrer Flöte zu blasen (Theocr. I. 15 sqq.).

202) Euseb. Praep. Ev. III. 14. p. m. 24.

203) Winckelmann Description des pierres grav. de Stosch. p. 237.

204) Oraculum apud Porphyr. in Eusebii Praep. Ev. III. 6. p. 190.

Nächtliches Getöse in Wäldern, Meteore und dergl. mit dem schreckhaft wiederhallenden Echo in Feld und Wald waren natürliche Anlässe mancher Sagen. Im Allgemeinen aber war ja Pan der Sphären Herrscher; die Planeten standen unter ihm mit ihrem oft schädlichen, schnell tödtlichen Einfluſs, und jener ganze Sternenzauber, an dem die alte Welt so glaubig hing. Pan also war der plötzliche Wechsel, könnte man auf diesem Standpunkte sagen; Silenus der ruhige Wandel und jenes wallende Ineinanderflieſsen der verschiedenen Lebenselemente.

Kein Wunder, daſs nun Mythus und Theorie mehrere Pane unterschied. Den einen, den edelen, den göttlichen, den Wahrsager Pan hatte Hermes mit der Oreade Sosa erzeugt, den andern, den Feldgott und Jäger, mit der Penelope [205]). Auch ist dort von einem Stammvater Pan die Rede, der zwölf Pane als seine Söhne kennt. Auch Cicero [206]) nennt neben den Satyrn Panisci, junge, kleine Pane, wie man sie auch auf Kunstdenkmalen sieht. Der Pan von der Penelope geboren ist ebendaselbst (cap. 22.) der Sohn des dritten Hermes, des Sohnes vom dritten Juppiter: — theoretische Erklärungen über die Stufe, die Pan in der Aegyptischen Theologie einnahm, und über die höheren und niederen Aemter und Eigenschaften, die ihm der Mythus aus alter Erinnerung lieh. Darum erklärten auch die Gelehrten den Pan, dessen Tod dem Schiffer Thamus zur Zeit des Kaisers Tiberius von der Insel Paxae herüber so wunderbar verkündigt worden seyn sollte,

205) Vergl. oben Note 189. p. 241.

206) de N. D. III. 17. wo ich in der Note p. 558. besonders auf die gelehrten Untersuchungen von Lanzi de' Vasi dipinti antichi p. 110 sqq. verwiesen habe.

für den Sohn der Penelope [207]). Im höheren Sinne faſst folgendes Theorem unsern Pan: «Er ist des Kronos und der Rhea Sohn, d. i. aus dem Nus (νοῦς) und aus der unendlichen, flieſsenden Materie wird dieses Weltall, πᾶν» [208]). Dieses Pans-All wurde nun auch als körperliches Ganzes ausgedeutet: Seine Hörner sind die Sonnenstrahlen und Mondshörner; sein Gesicht ist roth, wie der Feuerhimmel; die Nebris auf seinen Schultern ist der bunte Sternenhimmel; seine rauhen Thierteile unten bezeichnen Bäume, Sträucher und das Gewild in den Wäldern u. s. w. [209]).

Wer wird es nach dem Bisherigen bezweifeln wollen, daſs hierbei viel wirklich uralt Symbolisches gegeben ist, wenn gleich die Wahl und Zusammenordnung der Bilder im Einzelnen hie und da etwas willkührlich seyn kann? In desselben Geiste sind jene Philosopheme über Pan zu lesen, die wir theils bisher angegeben haben, theils hier kürzlich nachweisen wollen: Porphyrius ap. Euseb. Pr. Ev. VI. p. 114. Albricus Philos. cap. 9. p. 914 Stav. (Mythogr. Lat.). Cornutus cap. 27. Isidori Origg. VIII. cap. 20.

Auch im Volksglauben der Griechen und im Volksdienste, bemerkten wir oben, ist die Bedeutung alter Priesterlehre nicht ganz untergegangen. Werfen wir daher noch einen Blick auf den Griechischen Pan, besonders in Arcadien. Dort war er ja der einheimische Gott (ἐπιχώριος), wie er auch hieſs [210]). Dort hatte er

207) Plutarch. de Oracul. defect. p. 419. B sq. p. 715 sq. Wytt.

208) Joh. Lydus de menss. p. 118. Vergl. dagegen Zoëga's Abhandll. p. 258.

209) Scholiast. Theocrit. I. 3. Servius ad Virgil. Eclog. II. 31. X. 27. Silius Ital. XIII. 332. Macrob. Saturn. I. 22.

210) Daher verlegt auch Zoëga (Abhandll. p. 28. Note 75.)

ja auf den Lycäischen, Mänalischen, Parrhasischen und Parthenischen Bergen eben so viele Wohnsitze, von denen er häufig Beinamen, neben dem allgemeinen des Arcadiers, erhielt. Daher ward auch das Andenken des herrschsüchtigen, aber unglücklichen Arcadischen Jünglings Antinous dadurch verewigt, dafs man ihn als Pan bilden und auf Münzen prägen liefs (Spanheim zu Callimach. Dian. 88. vergl. Odyssee A. 384. und daselbst Eustathius). — Sehr menschlich erscheint Pan selbst auf Arcadischen Münzen. Sie zeigen uns den Kopf des Juppiter und auf der Kehrseite den des Pan mit zwei Hörnchen auf der Stirne, ohne Ziegenfüfse und ohne Bart, daneben das pedum oder auch die siebenröhrige Pfeife (Pellerin Recueil T. I. pl. 21.), statt dafs gewöhnlich auf Gemmen und Münzen der ziegenköpfige Bocksfüfsler, wie ihn Herodotus schon in Griechenland kannte, sichtbar ward (s. z. B. Museum Florentin. T. I. tab. 86.).

den Ursprung desselben nach Arcadien, weil der von vielen Griechischen Schriftstellern erwähnte geisbeinige Pan, der sich nirgends auf Denkmalen dieses Volkes finde, wohl aus einem Mifsverständnifs entstanden sey (?). In Arcadien sey Pan blos Beschützer und Befruchter der Heerden und Felder; als er aber nach Attica übergegangen, habe seine Verehrung eine mystischere Miene angenommen, indem er bald als Unheil abwehrender Gott, bald als Sinnbild der Sonne und des warmen, befruchtenden Princips, bald als Emblem der gesammten körperlichen Natur betrachtet worden. Die Attischen Denkmäler pflegten ihn dann mit der Maske des Acratus zu vereinigen, und ahmten darin die Aegyptischen Basreliefs nach, welche mit der Hieroglyphe der vollkommenen und gebildeten Materie zugleich die Maske des Chaos oder des feuchten und erzeugenden Princips darböten. — Uebrigens leitet derselbe Gelehrte (ebendas. pag. 259.) den Namen und die Fabel des Pan aus Aegypten her, wo

In jener ganz menschlichen Gestalt, das Hörnchen auf der Stirne ausgenommen, zeigt ihn auch eine Sicilische Münze von Messana, die wir der selteneren Vorstellung wegen auf unserer Tafel IV. nr. 4. nach Eckhel mitgetheilt haben (vergl. die Erklärung der Abbildungen p. 19.). Die Hirtenvölker Griechenlands hatten ihn zunächst als πάων, d. i. als patriarchalischen Vorsteher des Hauses und der Heerden, welche Begriffe in dem Worte πάω zusammenfliefsen (Lennep. Etymolog. p. 544. vergl. p. 552.), aufgefafst. Auch haben manche Oertlichkeiten Arcadiens und die dortige Landesart die Grundlage zu seinem öffentlichen Dienste gegeben. Arcadien war das Land der Berge, es war jener Gebirgskessel, in den sich mehrere Flüsse ohne Abzug ins Meer ergossen. Es war daher auch das Land der Schlünde, der Grotten und Erdfälle, und sein Clima war im Ganzen mehr feucht,

Pan einen Affen bedeute. Denn es sey gewifs, dafs Herodotus in den Aegyptischen Bildhauereien das Bild des Affen Kebos für einen Pan genommen, eben weil der αἰγοπρόσωπος und τραγοσκελής, den er doch dort gesehen zu haben versichert, auf keinem Aegyptischen Denkmale zu sehen sey. Endlich sey es aus Philostorgius gewifs, dafs unter den Affen Aethiopiens eine Art gewesen, die auf gewisse Weise dem Gotte der Arcadier glich. „Nichts „scheint mir also leichter, schliefst Zoëga, als dafs, da „die ersten Aegyptischen Anpflanzer im Peloponnes das „heilige Bild des Kebos, Gefährten und Dieners der „Isis-Luna, mitgebracht hatten, die rohen Pelasger, „den fremden Gottesdienst nachahmend, in der Folge dem „mifsgestalteten Gott eine den Gegenständen, die sie be„ständig vor Augen hatten, verwandte Gestalt gaben, und „nachdem sie ihn in eine Bocksgottheit umgewandelt hat„ten, ihn als einen Hirtengott verehrten, so dafs er end„lich Schutzgott der Arcadischen Hirten ward." S. auch noch Zoëga's Bassiril. di Roma LXXVII. not. 4. und über die Aegyptischen Tempelaffen unsern I. Th. p. 374. Anmerk.

und nicht so rauh, als man den hohen Bergen nach hätte denken sollen (Aristoteles Problemat. sect. 25.). Dort hatte Pan neben Juppiter Lycäus seinen Sitz (vergl. oben II. Th. pag. 470.). Dort ist er denn auch der Berggott, der Heerdengott. Dort im Lande der Seen und Quellen ist auch die Nymphe Sinoe seine Amme, die ihn allein und mit andern Nymphen erzogen hatte (Pausan. VIII. 30. §. 2. p. 445 Fac.). Dort ehret oder misshandelt ihn das Volk, je nachdem eine Jagd ergiebig gewesen oder das Gegentheil (Schol. Theocr. VII. 106.). Dort heifst er der nomische (νόμιος), der Gott der Viehweiden, der auf den Bergen dieses Namens die Hirtenlieder auf der Rohrpfeife erfunden hat, wovon der Ort Melpea der Singort hiefs (Pausan. VIII. 38. §. 8.). Auch wollten ihn die Leute dort um den Berg Mänalus Lieder auf der Pfeife haben blasen hören (ebendas. 36. §. 5. fin.). Eben so zeigte das Volk in Attica auf dem Pansberg eine Panshöhle, worin man einige Steine sah, die einem Haufen Ziegen ähnlich waren (Pausan. I. 32. fin.). Bei solchen Volksmärchen scheint freilich der grofse Führer der Himmelsheere ganz vergessen, der dort nach Aegyptischer Idee mit Einem Hauche alle sieben Sphären beseelt und bewegt, und als der Achte der Chorführer genannt ist, der, unverwandt nach dem Vater Sirius oder Herm-Anubis hinauf blickend, den Jahresreigen der Planeten lenkt und ordnet. Jener grofse Chemmo oder Esmun scheint vergessen, der dort als Centralfeuer aus der Tiefe des Himmels und der Erde dem Aegyptier wie dem Phönicier aufging.

Er ist dennoch nicht vergessen. Auch der Arcadier kennt im Pan nach seiner Art den ewigen Feueräther noch. Hören wir folgenden Bericht des Pausanias (VIII. cap. 37. §. 8.): «Von hier geht man eine Treppe hinauf, in den Tempel des Pan; man geht auch durch eine Halle in den Tempel. Die Bildsäule ist nicht grofs,

Von diesem Gotte wird eben so wie vom mächtigsten unter den Göttern gesagt, daſs er die Gelübde der Menschen erfülle, und die Bösen nach Verdienst bestrafe. Bei seiner Bildsäule brennt ein ewiges Feuer. Man erzählt auch, daſs er in den älteren Zeiten geweissagt habe, und daſs die Nymphe Erato seine Prophetin war, welche mit dem Arcas, der Callisto Sohn, verehelicht gewesen». Also ein Gott des ewigen Feuers, dessen Prophetin den Sohn jener Callisto zum Manne hat, die als Bärin mit ihren strahlenden Sternen am Nordpol nimmer dem Blick entschwindet (Iliad. XVIII. 487 ff.). Hier erinnern wir uns wieder der Genealogie des Cretensischen Priesters Epimenides, der den Pan als Sohn des Juppiter und der Callisto kannte. Das war eine Lehre vom Auslande mit Arcadischer Sage verknüpft. Daſs sie aus der Fremde gekommen, daran lassen uns andere Nachrichten nicht zweifeln. Zu Olympia, am Panhellenischen Tempelorte des ewigen Vaters Zeus, stand vor dem Prytaneum (worin die Vesta ihren Sitz zu haben pflegte; s. oben II. Th. p. 627.) rechts am Eingang der Altar des Pan, worauf Tag und Nacht das Feuer brannte. Das war zu Elis, wo man auch dem groſsen Sem-Herakles gleiche Ehre erwieſs, wo man vor Alters am Vaterlande der Hellenischen Religionen hing. «Denn die Eleer, heiſst es in derselben Stelle, bringen nicht allein den Griechischen Göttern, sondern auch dem Libyschen Gotte, ingleichen der Ammonischen Here und dem Hermes, der Parammon heiſst, Trankopfer» (Pausan. V cap. 15.). Dort hatte also Pan als Parammons Sohn, d. h. als Sohn des Thebaisch Libyschen Hermes, sein ewiges Feuer, und sein Feueraltar stand neben dem Prytaneum. Er war also dort Beisitzer der Vesta, der Göttin des ewigen Feuers, und selbst der erste ἑστιοπάμων, der erste Hausvater und Patriarch, wie die alten Dorer sagten (vergl. oben II. Th. p. 625.). Pan also wie Vesta

bleibt, um Platonisch zu reden, in der Götter Hause, im Scheitelpunkte des Himmels, im Feueräther und im Nabelpunkte der Erde. Darum ist er auch das weissagende Opferfeuer, wie die weissagende Wasserquelle für seine Arcadier. Er gehört unten und oben in die Mitte. Darum sieht man auch den Panskopf mit Epheu umwunden, dabei das Fruchthorn (der Amalthea) und die beiden Dioscurenhüte auf einigen Münzen Griechischer Städte. Man hat dabei an Panticapäum in Taurien gedacht (Pellerin Recueil T. I. pl. 37.). Das sind die beiden Hemisphären, das ist die Fülle oben und unten — Vorstellungen, die wir nun weiter nicht zu entwickeln nöthig haben.

Auch die Athener kannten ihn als den Feuergott, und als eine Heilflamme, die ihnen zur rechten Zeit aufgegangen war. Vor der Schlacht bei Marathon schickten sie den Läufer Phidippides als Herold nach Sparta, Hülfe zu suchen in der dringenden Noth. Diesem rief am Berge Parthenius über Tegea in Arcadien Pan zu, warum ihm doch die Athener keinen Dienst erwiesen, da er ihnen doch so oft nützlich gewesen, und es auch künftig seyn werde? Als die gemeine Noth abgewendet und der Wohlstand wieder hergestellt war, ordneten die Athener dem Pan ein Heiligthum, und versöhnten ihn durch jährliche Opfer und durch die Fackel (λαμπάδι; Herodot. VI. 105.). Das war ein Fackellauf, wobei Einer eine Fackel, auf dem Altar angezündet, nach einem gewissen Ziele trug, und wenn sie erlosch, sie dem Folgenden übergeben mufste, und so immer in der Reihe. Dabei erinnerte man an die Lebensfackel. So redeten wenigstens die Dichter (Lucretius II. 78. und dort Creach). Dafs hierbei an Leben und Tod, an den im Menschen glühenden höheren Funken gedacht wurde, zeigt die Verbindung des Pan mit Prometheus, dem Feuergeber, dem Menschenbildner. Die Fackel, sagt

Photius (Lexic. in λαμπάς), ist eine Feier zu Athen dem Pan und Prometheus geweiht. Also dem Pan und Prometheus, den Feuerbringern vom Himmel her. Das ist der Lucidus Pan, wie er auf Inschriften heifst (Reinesii Syntagm. p. 173.), und auf Münzen sieht man die Fackel neben seinem Bilde (Larcher zum Herodot. a. a. O.). Dafs wir hierbei an den Sternenhimmel zu denken haben und an den Sonnengott Pan, ist keinem Zweifel unterworfen. Dafür spricht auch eine alte Bronze im Stoschischen Cabinet. Sie zeigt uns Pan vor einem Altar, worauf ein Feuer brennt, auf seiner Hirtenflöte blasend. Ueber dem Altare sieht man einen Stern. Ein Ziegenbock lehnt seine Vorderfüfse auf den Altar. Das Ganze umgeben die zwölf Zeichen des Thierkreises [211]).

Pan hatte den Athenern zu Lande bei Marathon geholfen. Auch in der Seeschlacht sollte er ihnen beigestanden haben (Scholiast. Sophocl. Ajac. 707.). Vielleicht bezog man darauf den gehörnten, mondförmigen Kometen, den man vor Xerxes Einfall in Attica sah. Er gehörte durch seine mondsartigen Hörner zu der Gattung, welche die Alten die Hörnerkometen nannten [212]). Bei Joh. Lydus, der sich auf Aristoteles beruft, heifst er ausdrücklich κεράστης, der gehörnte (de menss. pag. 118.). Gerade so heifst Pan im Orphischen Hymnus (X. nach der neuen Abtheilung XI. vs. 13.). Man weifs, dafs man mit dem gehörnten Zeus auch die Idee des Demiurgen verband (Gesner ad Fragmm. Orph. 28. 13.). Wie es mit jenem Kometen nun seyn mag; auf jeden Fall war und hiefs Pan ausdrücklich Zeus der gehörnte und

211) Winckelmann Description des pierres grav. de Stosch p. 204. nr. 1232.

212) Ueber die Kometenarten vergl. Aristotel. Meteorolog. I. 6 sqq.

der Mischkünstler (κεράστης), d. i. der Demiurg. Es ist wohl nicht zu zweifeln, daſs auch in dieser Bedeutung die ursprüngliche Idee des Pan dem Griechischen Volke nicht ganz entschwunden war. Auch sieht man auf Münzen neben dem gehörnten Panskopfe 213) das Mysterienkästchen (Pellerin Recueil Tom. I. p. 134.). Auch die Dioscurenhüte, die wir oben neben dem Panskopf auf Münzen nachgewiesen haben, beweisen eben so wohl, wie die Griechischen Vasen, daſs man auch in Hellas niemals ganz aufgehört hat, den hohen Naturgott von Aegypten her als Herrn der oberen und unteren Sphäre, des Lebens und des Todes zu erkennen.

In die menschliche Geschichte trat Pan noch späterhin ein. Wie er Griechenlands Feinde bei Marathon bekämpft hatte, so half er sie auch noch in Macedonien bekämpfen. Das war ja auch ein altes Ziegenland, und die Ziegen hatten in der Vorzeit schon dem Herakliden Caranus den Weg in die Ziegenstadt Aegä oder Edessa gezeigt (s. oben I. Th. p. 116.). Als jezt die wilden Gallier hereinkamen, versagte der Ziegengott dem König Antigonus I. Gonatas auch seine Hülfe nicht. Auch jezt noch wurden durch Pans Schrecken die Feinde geworfen und zerstreut (Pausan. X. 23. §. 5.). Aus jener alten Verehrung des Bocksgottes stammen die Bocks-

213) Die Verbindung des Pan mit den Mysterien zeigt besonders deutlich ein Relief von Pentelischem Marmor im Musée Napoléon Tom. II. nr. 29. 30. Auf der einen Seite sehen wir die groſse Pansmaske der Ammonsmaske gegenüber. Beide mit der mystischen Binde. Daneben einen Hermes ithyphallicus oder Priapus und einen gefesselten Paniscus; unten Juppiter an der Ziege Amalthea saugend, und daneben der mystische Korb mit der Schlange. Auf der Kehrseite tanzende Satyrn und eine Bacchantin.

hörner her, die die Macedonischen Könige (aufser den Ammonshörnern am Kopfe, wie man auf vielen Münzen sieht) auf ihren Helmen, zuweilen auch im Bilde auf der Stirne trugen (Eckhel D. N. V. II. p. 123 sqq.). — So war also Pan im Himmelsheere wie in den Armeen auf Erden hülfreich und mächtig.

§. 16.

Von den Musen *).

Pan hatte mit der Musen-Amme Eupheme den Crotus erzeugt. Schon deswegen könnte der Musen hier gedacht werden. Doch gehören sie überhaupt in den Kreis der Orphisch-Bacchischen Religionen. Nicht etwa deswegen, weil Diodorus (I. 18.) diese Wesen zu Begleiterinnen des Osiris macht, sondern weil ihr ältester Dienst, wie es scheint, aus Thracien, Macedonien und aus dem Schoofse der dortigen Apollinisch-Bacchischen Priesterschulen ausgegangen ist. Auch haben wir oben einen singenden Dionysus kennen gelernt, und zwar in demselben Sinne so genannt, in welchem Apollo der Musaget heifst; und dieses Apollo Bild nebst den Bildern der Musen und ihrer Mutter haben wir ebendaselbst verbunden gesehen mit dem Idol jenes Sängers Dionysus (Pausan. Attic. cap. 2 und 32.). Pan erzeugte den Crotus mit der Amme der Musen. Dieser letztere hielt sich deswegen nicht im Lande des Vaters, sondern vielmehr auf dem Helicon auf. Dort zeichnete er sich als Jäger aus, und unterstützte den Gesang der Musen durch die nützliche Erfindung des lauten Tactschlagens. Daher ward er auf ihr Bitten von Zeus als Schütze unter die Sterne versetzt, und ein kleiner Kranz

*) Ueber Amor und die Musen ein Mehreres im Verfolg bei den Religionen von Thespiä und Orchomenos.

ward vor seine Füſse gelegt [214]). Das war die eine Erklärung dieses alten Sternbildes; nach einer andern war der Schütze vielmehr ein Centaur. Nach jener sehen wir den Sohn des Lärmgottes Pan als einen Laut personificirt, der in regelmäſsigen Intervallen wiederkehrt, als das Tactschlagen (κρότος). Diese Erklärung des Schützen mag allerdings etwas späteren Ursprungs seyn, wie denn der Zeuge dafür, Sositheus, erst zum tragischen Siebengestirn gezählt wird. Sie gehört jedoch, ihrem Geiste nach, jener alterthümlichen Ansicht an, nach welcher astronomische Verhältnisse nach musicalischen betrachtet, und die groſsen Sternengötter wie Pan, Juppiter u. s. w. mit den Erfindungen in Gesang und Musik in Verbindung gesetzt wurden.

Bemerkenswerth ist auch der gemeinschaftliche Gottesdienst, den Hermes mit Apollo und mit den Musen hatte, und zwar gerade in Arcadien. Zu Megalopolis nämlich sah Pausanias noch die Trümmer eines diesen Gottheiten zusammen gewidmeten Tempels (Arcad. cap. 32. §. 1.). Von dieser Verbindung des Hermes und der Musen will man noch auf Denkmalen Spuren finden. So hat er z. B. auf Gemmen die Federn über der Stirne, wie sie, und den Globus zu seinen Füſsen, wie die Muse Urania (vergl. Museum Florentin. Tom. I. p. 143.). Der Musenfreund Hermes kann uns noch auf einem anderen Wege der Grundidee der Musen näher führen. Seine Mutter ist Maja (Μαῖα [215]); sie ist Tochter

214) Sositheus beim Eratosthen. Cataster. 28. vergl. Hygin. Poet. Astronom. II. 27. p. 479 Staver.

215) Auch Μαιάς genannt; Odyss. XIV. 435. wo Eustathius p. 552. infr. Basil. bemerkt: οὐχ ὑποκοριστικὸν δὲ ἡ μαιὰς ἀλλὰ πρὸς διαστολὴν τῆς ἁπλῶς μαίας, ἵνα μὴ ἐκφωνοῖτο καὶ αὕτη κατ᾽ ἐκείνην — so daſs also diese Form Μαιάς Homerus dort blos der Deutlichkeit wegen gebraucht hätte.

des Atlas (Hesiod. Theogon. 938 ff.), jenes Trägers der Himmelssäulen, jenes weisen Mannes, der des Himmels Stützen kennt und des Meeres Tiefen (ebendas. 517. vergl. Odyss. I. 52 sq.). Ihre Mutter ist Plejone, des Oceanus Tochter (Apollodor. III. 10. 1.), und Maja selbst ist die älteste der sieben Plejaden [216]), neben denen Atlas mit der Aethra (er selbst aber wird zuweilen des Aethers Sohn genannt; Servius ad Virgil. Aeneid. IV. 247.) auch die Hyaden (also zwei Töchterchöre von Sternen im Bilde des Stieres) erzeugt hatte. Lauter Stammtafeln, in denen wir den Sternenhimmel mit dem Gewässer des Oceanus und mit der Weisheit aus der Tiefe verbunden sehen. In einer Grotte hatte auch Zeus den Sohn Hermes mit des Oceanus Enkelin Maja erzeugt; und ohne Zweifel ist Hermes als Musengenosse den Tiefen der Erde so vertraut, als den Höhen des Himmels; welche beide Eigenschaften ausdrücklich von ihm gerühmt werden.

Gehen wir nun der Sprache nach, so leitet uns diese auf denselben Ideenkreis. Maja (Μαῖα) heifst die Mutter, die Hebamme und die Sucherin. Alle diese Begriffe fliefsen aus Einer Stammwurzel μάω, ich suche, forsche. Daraus leitet sich die Form μαίω ab, welche der Μαῖα noch näher liegt. Alle diese Formen μάω, μαίω, μόω kommen in dem gemeinsamen Begriffe des Sinnens und des Suchens in der Stille und Tiefe überein, aber auch in der andern Ideenreihe des stillen

216) Von ihnen, als Vorzeichen (Verkündigerinnen) der Jahreszeiten, als Dienerinnen des Zeus, verstanden auch Einige die Stelle des Homerus Odyss. XII. 61. von den Tauben, die dem Zeus Ambrosia bringen; s. Eustathius zu der angef. St. p. 475 Bas. grofsentheils aus Athenäus XI. 79. 80. Tom. V. p. 346 sqq. Schweigh. (vergl. oben II. Th. p. 992.).

Wirkens und Bildens, sowohl im mütterlichen Schoofse als in Gedanken. Daher Mutter, Hebamme, Bildnerin und Sucherin, Finderin. Daher ward die Mutter Maja auch als Erfinderin gedeutet, und Hermes ist ihr Sohn und ihr geistiger Fund [217]). Keinen andern Ursprung hat aber Wort und Begriff der Muse. Μαῖα und Μῶσα (Μοῖσα) fallen in der gemeinsamen Stammwurzel des Suchens, des Bildens und Findens (μῶσθαι) zusammen, und so werden beide Wörter auch von den Alten zusammengestellt [218]). Zwar gaben Andere an-

217) S. Eustathius zu Odyss. XIV. 435 und 482. (wo den Nymphen und dem Hermes, der Maja Sohn, gemeinschaftlich geopfert wird) p. 552. lin. 45 sqq. Μαίας δὲ υἱὸς ὁ Ἑρμῆς διὰ τὸ ἐν ζώοις θρεπτικὸν καὶ ἐπιμελὲς, ὁποία τις καὶ ἡ ἐν ἀνθρώποις μαῖα. καὶ ἀλληγορικῶς δὲ, διὰ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ λόγου ζητητικὸν καὶ ἐρευνητικόν (vergl. II. Th. p. 903.).

218) Etymol. m. p. 534 ed. Lips. — ὅθεν καὶ μαῖα καὶ μοῦσα. Eben daher leiteten auch die Alten das Wort Μήτηρ — Mutter. Τοιαύτη γὰρ — sagt Eustathius zur Odyss. XIX. 482. p. 708. supr. Basil. — ἡ κυρίως μαῖα κατὰ μητέρα τρέφουσα· διὸ καὶ ὁμοίως ἄμφω παράγονται. ἀπὸ τοῦ μῶ γὰρ τὸ (τοῦ?) ζητῶ καὶ ἡ μαῖα καὶ ἡ μήτηρ. — Sickler im Kadmus pag. LXXXVIII. leitet Μοῖσα, Μοῦσα, Μῶσα vom Ebräischen משא Mosah her, der Ausspruch, Spruch, und dann der Gesang, so dafs es bedeute einen Ausspruch, das Resultat einer intellectuellen Kraft, das die flüchtigen Erscheinungen in der Zeit, d. i. die Gedanken, zurückzuhalten und dann zur Kunde zu geben bestimmt ist. Dies sey in der dreimal drei heiligen Zahl vorgestellt, obgleich ursprünglich es nur in der einfacheren heiligen Dreizahl gedacht worden seyn möge: zuerst als Μνήμη (von מנע) als ein Festhalten; zweitens als Ἀοιδή (אידע von ידע) als ein Wissen; drittens als Μελέτη (מלתה von מלה), Wort, Spruch, Rede. Der Name Μαῖα wird ebendaselbst (pag. XCV.) von מאויה (Maaiah, contr. Maiah), der Wille, hergeleitet. Das Griechische Stammwort μαίομαι scheine

dere Herleitungen, zum Theil lächerliche, an, die wir übergehen. Diodorus wollte wissen, die Musen seyen von *μύειν* genannt, weil sie die Menschen in verborgene Erkenntnisse einweihen (IV. 7.). Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die schon von Plato (im Cratylus p. 406. p. 77 ed. Heindorf.) angegebene Etymologie: *μῶσθαι*, Suchen, die wahre ist, wofür sie auch von den Sprachgelehrten fast einstimmig erkannt worden [219]). Die Dorer und Aeolier, die statt *μοῦσα*

dem Wortlaute wie der Bedeutung zufolge vom Semitischen אוה (wollen, begehren) zu stammen.

219) S. Hemsterhuis und Lennep in dessen Etymolog. L. gr. p. 421. 434. Gale zum Cornutus de N. D. cap. 14. Die Ausleger zu der Stelle des Epicharmus bei Xenophon Memorabil. II. 1. 20. Wesseling zum Diodorus IV. 7. p. 252. und Toup Emendatt. in Suidam II. p. 303 ed. Lips. Auch Proclus zu der Platonischen Stelle im Cratylus sagt: *τὰς τοίνυν Μούσας ἐν μὲν ταῖς ψυχαῖς τὴν ζήτησιν τῆς ἀληθείας· ἐν δὲ τοῖς σώμασι τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων. πανταχοῦ δὲ τὴν ποικιλίαν τῶν ἁρμονιῶν ἐνδιδούσας ἴσμεν;* vergl. Eustathius in den beiden zunächst angegebenen Stellen der Odyssee. — Gelegentlich bemerkt, befremdet es auf den ersten Blick, wenn Scaliger zum Festus Not. p. LI. in der Stelle des Hyginus (p. 13 ed. Staver.) statt: Ex Jove et Moneta Musae — Ex Jove et Moneta Maia setzte. Auch ist Verheyk (ad Antonin. Liberal. fab. 9. pag. 60.) dabei angestofsen. Aber ganz gewifs hatte der grofse Mann hierbei aus urkundlichen Quellen corrigirt, wie uns die oben angeführte Stelle des Etymolog. magn. nicht zweifeln läfst. Der Sinn ist: Juppiter zeugte mit der Moneta (d. i. mit der Mneme oder Mnemosyne, die auch Moneta hiefs) die Muse d. i. die Maja. So dürfen wir auch eine ältere Quelle vermuthen, aus der Nonnus (Dionys. lib. V. 104. pag. 146 Hanov.) schöpfte, wenn er die Muse Polyhymnia *μαῖα χορείης*, Mutter des Tanzes, nennt. Hermann (de Musis fluvialibus pag. 7.) behauptet dagegen, dafs aus der Verbesserung Scaligers sich

μῶσα sagten (Gregorius de Dialect. p. 246. 584.), erhielten also die Erinnerung an den wahren Ursprung dieses Namens in getreuerem Gedächtnifs.

Also jene Maja, die vom Vater her aus dem Aether, von der Mutter aus dem Ocean abstammte, und die nun als die Führerin des Plejadenchors den Regen aus dem Schoofse der Wolken vorbedeutete, und mit ihren Schwestern den Schiffern ein bedeutendes Sternbild war, Maja die Nymphe, die mit ihren Schwestern gleichfalls den Sonnenstier und den Stiergott aus der feuchten Tiefe, Dionysus, mütterlich genährt und auferzogen hatte — diese Maja konnte auch Muse heifsen. Sie war die Mutter, die Bildnerin im Stillen und die Pflegerin; sie war die Wahrsagerin aus des Himmels Tiefe und die Geberin der Feuchtigkeit [220]).

kein Beweis ziehen lasse, weil Scaliger aus blofsem Irrthum, dergleichen man zum öftern bei ihm finde, blos an die Moneta denkend, die Maja gesetzt habe, da er die Musen, die Hyginus nennt, habe setzen wollen. — Wie dem auch sey: Moneta bleibt doch als Juno Fluonia der Musen Mutter.

220) Ich habe zu der, wie es scheint, verdorbenen Stelle des Cicero de N. D. III. 21. pag. 592. nach handschriftlichen Spuren die Vermuthung geäufsert, dafs dort, wo von den vier ältesten Musen, Töchtern des zweiten Zeus, die Rede ist — „jam Musae primae quatuor, natae Jove altero, Thelxiope, Aoede, Arche, Melete" — zu lesen sey: — *natae Jove altero et Neda, Thelxiope* u. s. w.; so dafs demnach diese Musen zu Töchtern des Juppiter und der Neda würden. Diese Neda aber, die wir schon oben (II. Th. p. 470 f. 474.) als Amme des Zeus kennen gelernt, ist gleichfalls, wie die andern ältesten Musen, Flufsnymphe, die dem Arcadischen und Messenischen Flusse Neda den Namen gegeben (Pausan. Messen. 33. 2. und Berkel. zu Steph. Byz. s. v.). Und weil sie die vornehmste und ehrwürdigste unter allen Nymphen ist

Nicht blos sie konnte so heifsen, sondern alle ihre sechs Schwestern, ja alle Nymphen insgesammt, und sie hiefsen so. Carius (berichtet uns Nicolaus aus alten Quellen beim Stephanus von Byzanz in Τόῤῥηβος), des Zeus und der Torrhebia Sohn, hörte, da er um einen See herumging, der Nymphen Stimme, lernte dadurch Gesang und Musik, und ward Lehrmeister der Lydier in diesen Künsten. Die Nymphen heifsen bei den Lydiern auch Musen (vergl. Fragmm. Historr. Graecc. antiqq. pag. 156.). Aus andern Nachrichten erfahren wir, dafs diese Namensgemeinschaft der Musen mit den Nymphen im alten Griechenland ziemlich allgemein war [221]).

(πρεσβυτάτη νυμφέων sagt Callimach. Hymn. in Jov. 33. und dort Ernesti), so erzeugt der göttliche Zögling dann mit ihr selber die Musen -- sie wird so die Mutter der Musen. Wenn aber Tzetzes (Exeges. in Iliad. pag. 50. 70. 133.) und mit ihm Eudocia (Violet. pag. 293 sqq.) die Plusia als die Mutter der ersten Musen nennen, so darf uns dies um so weniger befremden, wenn wir nur den Satz festhalten, dafs die Musen auch Nymphen sind. Und so konnte auch jene Wassernymphe Neda, die Nährerin des Zeus wie des von ihr benannten Flusses, von Andern ganz passend Plusia genannt werden. Endlich dürfen wir nicht übersehen, dafs Pausanias (Arcad. 47. §. 2.) unmittelbar von der Neda und den andern Nymphen, den Ammen des Zeus, zu den Musen und zu der Mnemosyne übergeht, von welcher Cicero das zweite Geschlecht der Musen in der Neunzahl ableitet. — Man vergleiche hiermit die Einwürfe Hermanns de Musis fluvialibus p. 8 und 9.

221) Scholiast. Theocrit. V. 149. VII. 92. Hesych. und Suidas in νύμφαι. Vergl. oben I. Th. p. 473. II. p. 433. 436. und Petersen de Musarum origin. in Münteri Miscell. Hafnienss. I. 1. p. 95. — Nach Hermann (de Musis fluviall. pag. 7 seq.) wäre dieser Satz vielmehr so zu fassen, dafs Nymphen der allgemeine Name sey, der also auch den besonderen der Musen in sich fasse, dafs aber nicht

Also aus des Wassers Tiefen, wie aus der Höhe des Himmels kommt jener Hauch höherer Kunde, die den Erregten zum Weissagen und zum Singen treibt. Auch hier wieder jenes Ahnen von einer Einheit des Menschengeistes mit dem Geiste der Naturelemente. Nymphen aber heifsen besonders Musen, in so fern sie die Inhaberinnen der begeisternden Quellen sind — Vorstellungen, die sich im Griechischen Volksglauben verbreitet finden, und wovon Vofs (zu Virgils Eclogen VII. pag. 21 ff.) mehrere Belege aus den Alten gegeben, und einige Dichterstellen übersetzt hat; z. B. aus einem Gesang an Apollo (s. Porphyrius de Antro Nymph. cap. 8 ed. Göns.), wo es von den Nymphen heifst:

„Dir haben sie Quellen sinniger Gewässer
Gehöhlt, in Grotten weilend,
Mit Hauchen der Erde genährt
Zur heiligen Stimme des Gesangs."

Daher denn jene Vorstellungen von den begeisternden Musenquellen Hippocrene, Aganippe und dergl. [222]) — Ideen, welche ganz mit dem Italischen Volksmythus von der im Flusse Numicius wohnenden Anna Perenna zusammenhängen, die dem Römischen Volke Rath und Hülfe giebt (s. oben II. Th. p. 974.), und mit der Sage vom Könige Numa, der sich bei der Nymphe Egeria Raths erholt [223]). Und auch der Römer hatte ja seine

umgekehrt alle Nymphen deswegen auch Musen seyen. — Ich dächte, die Hauptsache wäre der hier zu Grunde liegende Satz, dafs die ganze Vorwelt aus dem Wasser alle reellen und intellectuellen Potenzen ableitete.

222) Mehreres hierüber s. oben I. Th. pag. 473. und besonders II. p. 902.

223) Derselbe Numa hatte auch mit den Musen Umgang, und legte ihnen alle seine Weissagungen bei. Vor allen

Maja (*Μαῖα*). Freilich war sie ihm die Mutter Erde. Als solcher feierte er ihr am ersten Mai das Jahresfest (Frontejus beim Joh. Lydus de menss. p. 104.). — Aber auch diesem Wesen, wenn man es genauer betrachtet, liegen dieselben Begriffe zum Grunde Denn auch in des Römers Ansicht hatte die Erde geistige und eingeistigende Kräfte. Hermes (sagt Mummius ebendas.) ist der sich äufsernde Verstand (wobei die Idee der Rede als des sich äufsernden Verstandes vorwaltet), — nun reden aber die Kinder nicht eher, als sie die Erde (*Μαῖα*) berühren, und auf den Boden treten. In solchen allenthalben verbreiteten Volksbegriffen erkennen wir auch den Grundbegriff der Musen. Sie waren diesemnach ganz allgemeine Wesen der alten Naturreligion. Sie gehörten dem Himmel und der Erde an; und mithin mufste jedes Land der Hellenen, das seine Astrologen und Seher hatte und seine Wassergrotten und Erdschlünde und dergl., auch eine Muse oder Weissage- und Gesangnymphe aus der Tiefe haben. Oft hatte es ein ganzes Geschlecht solcher Wesen. Arcadien also, dieser Gebirgs- und Wasserkessel, voll von den merkwürdigsten Grotten, wo der Grottenfreund (*αντροχαρής*; Orph. Hymn. XI. [10.] 12. und XXXII. [31.] 3.) und Wahrsager Pan, und der Erdhermes (*χθόνιος*) einheimisch waren, dieses so merkwürdige Land hatte von der Natur vorzügliche Ansprüche erhalten, Musen und der Musen Amme zu besitzen.

Diese Arcadischen Götter treten durch die Lyra mit den Musen in eine neue Verbindung. Wie Pans siebenröhrige Hirtenpfeife das Vorbild der Apollo'sleyer

aber verehrte er eine: Tacita, die Stille. — Also wieder dieselben Volksideen, wie bei den Griechen. Ueber diese Musen (Camenae) des Numa vergl. Plutarch. in Numa p. 165. A. B. und oben II. Th. p. 898 ff.

war, so erfand Hermes die siebensaitige Lyra. Davon singt schon der Homeride im schönen Hymnus auf diesen Gott (vs. 51.). Sie ward aus der Schildkröte gemacht, worüber der kunstreiche Erfinder die Sehnen der gestohlenen Apollo'srinder spannte (Eratosth. Cataster. cap. 24.). Arcadien war das Land der Schildkröten. In seinen Wäldern sah man dergleichen von besonderer Gröfse, namentlich am Parthenion und an einem andern Berge, der mit dem Cyllene zusammenhing und deswegen auch Chelydorea (der Schildkrötenberg) hiefs (s. Pausan. Arcad. cap. 17. §. 4. cap. 23. §. 6. und cap. 54. §. 5.). Aber auch Aegypten kannte in seinem Hermes einen Erfinder der Lyra, und zwar auch aus Veranlassung des Fundes einer Schildkrötenschaale, auf die der Gott zufällig am Nilufer stiefs [224]). Wirklich will Pococke Spuren davon in einem Wandgemälde an einem Tempel zu Thebe in Aegypten gefunden haben: zwei Figuren, die eine mit zwei Flügeln am Kopfe, die andere mit der Schaale einer Schildkröte statt des Hutes. Winckelmann (Monumenti I. p. 31. zu nr. 39.) hält dies für sehr wahrscheinlich, und weiset einen Stoschischen Scarabäus nach, der den Hermes mit der Schildkröte auf der Schulter darstellt.

Hermes gab seiner Schildkrötenleyer sieben Saiten nach der Zahl der Planeten [225]). Also die Mercursleyer ist ein planetarisches Symbol, wie die Pfeife seines Sohnes, des Pan; und die sieben Sphären sind in beiden Instrumenten versinnlicht (s. oben I. Th. p. 474.). Eratosthenes dagegen (cap. 24.) und aus ihm Hyginus (Poet.

224) Euseb. Pr. Ev. II. pag. 29. Hiermit verbinde man die Bemerkungen im I. Th. p. 474 f. über die alte Siebenzahl der Musen.

225) Scholiast. Arati Phaenom. 296. p. 70 ed. Buhle.

Astronom. II. 7. pag. 439.) erzählen uns, dafs der Gott bei seinen sieben Saiten auf die sieben Plejaden sah, deren älteste seine Mutter Maja war. Diese Leyer empfing nun Apollo und schenkte sie dem Orpheus, einem Sohne der Muse Calliope. Dieser gab ihr nach der Musenzahl neun Saiten. Darauf folgt die Geschichte von dem blutigen Tode dieses allzueifrigen Apollodieners (aus den Bassariden des Aeschylus). Die Musen, fährt darauf die Erzählung fort, begruben die Glieder des zerstückelten Sängers zu Libethra, die Lyra aber ward auf ihre Bitte von Zeus zu ihrem und Orpheus ewigem Gedächtnifs unter die Sterne versetzt (Eratosth. und Hygin. ll. ll.). Ich will mich hier bei den verschiedenen Sagen von der Orphischen Leyer und von ihrer Beschaffenheit nicht aufhalten. Bekanntlich werden ihr in bedeutenden Stellen der Alten vier Saiten beigelegt; und so finden sich dergleichen Verschiedenheiten mehr, worüber man Spanheim (Remarques sur les Cesars de Julien p. 117.), Hemsterhuis (zum Lucianus II. p. 271 Bip.) und die Nachweisungen der Ausleger zum Hyginus (a. a. O.) nachlesen mag. Dafs die Hermesleyer sieben Saiten hatte, war eine berühmte Tradition, worauf auch Euripides in der Alcestis (vs. 446.) und Mehrere anspielen. Es war ein Arcadischer Mythus und griff in die Symbolik der dortigen grofsen Gottheiten ein. Was wir also über den ausländischen Ursprung derselben beim Pan bemerkt haben, gilt auch hier.

Aber mit den neun Saiten zieht dieser Mythus in die Orphischen Schulen hinüber und nach Thracien hin. Von dorther kommen, wie wir gleich hören werden, die neun Musen. Vorerst bleiben wir bei der Lyra stehen. Zu Libethra war Orpheus von den Musen beerdigt. Das ist das Thracische, nachher zu Macedonien gehörige Libethra (Schaubach zum Eratosthenes a. a. O.). Zu Libethra sollte auch Pythagoras in die Or-

phischen Mysterien eingeweiht seyn (s. vorher pag. 170.). Derselbe Pythagoras pflegte in seiner mysteriösen Sprache die Pleias (die Plejaden) die Leyer der Musen zu nennen (Porphyr. Vit. Pythag. pag. 42 ed. Kust.). Das war die Hermeslyra, die der erfinderische Gott nach den Arcadischen Musen, d. h. nach den Plejaden, genannt hatte. Derselbe Philosoph nannte auch die zwei Polarbären der Rhea Hände (ebendas.). Dieses erinnert uns wieder an der Rhea Hund, Pan, den ja Epimenides den Sohn der Callisto (der grofsen Bärin) genannt hatte. Also auch diese Combination der Siebenzahl von Musen war in Orphische Schulen übergegangen. Das waren wieder Verschmelzungen der Apollinischen und Bacchischen Lehren. Pan hat die siebenröhrige Pfeife, und Pans Heerführer Dionysus ist auch der Plejaden Zögling, nicht blos der Hyaden [226]; und Bacchus, der die Plejaden anführt, wie auf der d'Orsay'schen Vase (s. Dionysus p. 275.), wo er mit dem Stierkopfe vor ihnen hergeht, ist Chorag einer Siebenzahl von Nymphen oder Musen. Gerade in der Siebenzahl werden wir im Verfolg den Apollo und Dionysus befreundet sehen, wenn der in sieben Stücke zerrissene Dionysus von dem Apollo am Parnafs beerdigt wird. — Aber diese Sagen greifen in die Corybantischen Mysterien von Creta hinüber, wo an ähnliche siderische Verhältnisse gewisse Lehren geknüpft waren, die wir weiterhin berühren werden [227].

226) Pherecydes ap. Scholiast. Germanici p. 65 ed. Buhle.

227) Petersen (de Musarum Origg. pag. 86 seq.) zweifelt, ob diese Verbindung der von Mercurius erfundenen siebensaitigen Lyra, des Symbols der Planeten oder Plejaden, mit den ältesten Musen wirklich jenen ältesten Zeiten angehöre, so dafs diese Beimischung astronomischer Ideen und Verhältnisse eher in spätere Zeiten

Jedoch die Neunzahl der Musen siegte im herrschenden Religionssystem, wie in Thracien, so auch in dem eigentlichen Musenlande, in Böotien. Nach dieser Lehre war Apollo der eigentliche Musaget (μουσηγέτης), wie er in unzähligen Stellen der Alten hiefs (Wesseling zum Diodor. I. 18.), und als solcher, bei den nachherigen Volksdichtern, Anführer eines Chors von neun weiblichen Wesen. Nach Plutarchus (Sympos. IX. 14. §. 3. p. 744. D. p. 1077 Wyttenb.) ward erst später zur Zeit des Hesiodus diese Zahl herrschend. Pausanias in der Hauptstelle (Boeot. cap. 29 sq.) läfst sie durch Pierus aus Macedonien nach Thespiä in Böotien bringen.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir was übrigens von den Musen im Wesentlichen zu bemerken ist, ganz kurz in wenigen Umrissen andeuten. Durch die bisherigen Erörterungen glaube ich die natürlichen Anlässe und, so zu sagen, die Wurzeln dieses Mythus nachgewiesen zu haben. Es ergiebt sich hieraus zur Genüge, dafs seine Quelle jene Naturreligion war, nach

zu verlegen, oder doch wenigstens gewissen bestimmten Orten beizulegen sey, zumal da jede Provinz in Griechenland ihren einheimischen, von den andern verschiedenen (?) Musendienst haben mochte. Aufserdem müsse man alsdann annehmen, dafs der älteste Dienst der Musen von Arcadien nach Thracien verpflanzt, und von hier wieder nach Süden zu, nach Böotien und den andern Griechischen Ländern, weiter gebracht worden sey; eine Annahme, von deren Richtigkeit er sich nicht überzeugen kann. — Tölken zur deutschen Uebersetzung von Millin's Galerie mytholog. p. 48. will auf der d'Orsay'schen Vase vielmehr den Minotaur mit den sieben geopferten Athenerinnen erkennen. — Ein anderes Denkmal bei Piranesi Monumm. de la gr. Grèce, wo der Chorag keinen Stierkopf hat, bestimmt mich, aufser andern Gründen, für die Beibehaltung jener ersten Erklärung.

welcher die lebendige Einbildung der Griechen dem Gewässer und den mit Erddünsten geschwängerten Quellen begeisternde Kräfte beilegte; womit sich dann frühzeitig gewisse astronomische Kenntnisse von den Planeten, von den Plejaden und von einigen Sternen erster Gröſse, wie die Lyra ist, verbunden hatten; Erkenntnisse, welche die symbolische Priesterlehre des Auslands sehr früh unter musicalischen Bildern vorgetragen hatte. So sehen wir, wie einerseits jede Provinz von Griechenland ihre einheimischen Musen hatte, nach verschiedener Zahl und Abstammung; wie insbesondere aber Thracien mit seinen alten Astrologen und Priestern, sodann Delphi mit seinen Erddämpfen und Apollinischen Orakeln und der Helicon mit den Wäldern, Grotten und Quellen um ihn her als Hauptsitze dieses Musendienstes hervortreten konnten; zumal das letztere Local, wo sich frühzeitig eine Pflanzschule Thracisch-Orphischer Sänger niedergelassen zu haben scheint.

In jener Hauptstelle des Pausanias (IX. 29.) wird der Musendienst in Böotien als sehr alt angegeben. Die Aloiden, Otus und Ephialtes, aus der uralten Stadt Orchomenos hatten die Stadt Ascra gebaut, und zuerst auf dem Helicon den Musen geopfert. Also Riesen aus der grauen Vorzeit (s. oben II. Th. pag. 385 ff.). Die drei ältesten Musen dieser Aloiden sind: Melete, Mneme und Aöde (Μελέτη, Μνήμη, Ἀοιδή) [228]. Andere

228) Auch Petersen (pag. 88 seqq. a. a. O.) geht von einer Minderzahl von Musen aus; die Neunzahl sey wohl erst um die Zeiten des Hesiodus allgemein herrschend geworden; und wenn auch spätere Dichter, besonders Lyriker, eine geringere Zahl von Musen nennen, so haben sie hier nur das Alterthümliche hervorgesucht, und alte Ideen von neuem hervorgerufen. Die ursprüngliche Musenzahl, glaubt er, sey die Dreizahl gewesen; denn was Cornutus (de N. D. XIV. pag. 121.) von

Nachrichten von der Zahl der Musen geben zwei, vier,

einer Zweiheit sage, sey vermuthlich eine Allegorie, die sich eher auf irgend ein Philosophem beziehe, als auf die älteste Poesie. Dies seyen die drei ältesten Musen auf dem Helicon, die Aloiden, bei Pausanias IX. 29., die Töchter des Uranus und der Gäa, wie Alcman gesungen (s. jezt dessen Fragmente von Welcker pag. 24.); jedoch wohl zu unterscheiden von den drei Musen des Corinthers Eumelus, den Töchtern des Apollo: Cephisus, Apollonis und Borysthenis, die späteren Ursprungs eben wegen dieser Genealogie seyn möchten (s. Tzetz. zu Hesiod. Theogon. I. p. 6.). Auch die uralten Bilder der Musen auf dem Helicon, die Cephissodotus verfertigte (Pausan. IX. 30.), möchten wohl eben darum drei an der Zahl gewesen seyn. Dafs dann die Philosophen natürlich die Dreizahl zu ihren allegorischen Deutungen benutzt, sey nicht zu verwundern. Diese Zahl sey aber in der Folge vermehrt, und auf mannigfache Weise ausgebildet worden. Dahin gehören die vier Musen, welche Aratus, Mnaseas und Cornutus, so wie Cicero angeben. Wenn auch letzterer diese vier Musen, die ältesten, die Töchter des zweiten Juppiter nenne, so werde gleichwohl seine Meinung von der Dreizahl, als der ältesten Zahl der Musen, nicht umgestofsen, da die Götter, die von Juppiter abstammten, insgesammt der neueren Götterordnung angehörten, und Cicero überdies nur die Verschiedenheiten der Griechischen Theologen aufzeigen, nicht aber in die genaue Geschichte dieses Mythus eingehen wolle (non data opera in historiam hujus mythi inquirere). Er habe sich daher begnügt, nur die beiden Genealogien zu erwähnen, besonders da seit der Einführung der Neunzahl man selten jener älteren gedachte. Die Fünfzahl, in der sie nach Tzetzes auch vorkommen, sey eine blofse Vermischung und Erdichtung (?) (pag. 97). Die sieben Musen, welche Epicharmus als Söhne des Pierus und der Nymphe Pimpleis nennt, zeigen schon durch ihre Genealogie ihren Ursprung aus den Nordgriechischen Ländern, aus Thracien und Macedonien, an, wohin Einige bestimmt die Verehrung der Mu-

sieben und acht an [229]). Eine Vierzahl kennt Cicero

sen, die Pierus stiftete, beziehen, so wie auch aufser Anderm durch die Angabe des Festus, dafs die Pimpleischen Musen von einer Quelle in Macedonien benannt worden seyen. So sind sie also wieder Nymphen. Mit dieser Siebenzahl sey freilich die Gelegenheit gegeben worden zu einer Verbindung mit der siebensaitigen Leyer, den sieben Planeten und andern astronomischen Verhältnissen; aber davon den ältesten Cultus der Griechen ableiten zu wollen, bezweifle er sehr (p. 99.). — Ueber die Achtzahl der Musen fehlen nähere Angaben. Was die sieben Musen des Epicharmus betrifft, so wiederhole ich nicht, was ich oben im I. Th. pag. 472. ausführlicher darüber bemerkt habe. Eine andere Meinung, welcher ich nicht beipflichten kann, hat neulich Hermann (de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli, Lipsiae 1819. p. 10 sqq.) versucht. Er glaubt, jene Stelle des Epicharmus sey aus einem verlorenen Stücke des Komikers Epicharmus, die Musen betitelt (s. Athenäus III. pag. 110. B. und VII. pag. 282. D.), entnommen, wo dieser Komiker die bei der Hochzeit der Hebe schmausenden Götter, so wie insbesondere die Musen, lächerlich zu machen gesucht habe. Die weitere Entwickelung mufs man bei ihm selbst nachlesen. — Was die Ansicht Petersen's betrifft, so zeigt dieser junge Gelehrte so viel Sinn und Talent für antiquarische Forschungen, dafs ich nicht zweifle, er werde durch ein genaueres Studium der ältesten Denkmale des Orients von jener atomistischen und Begriffe spaltenden, d. h. unmythologischen, Methode abgelenkt, und zu der Ueberzeugung geführt werden, dafs alle Zahlverhältnisse im System von den Musen ursprünglich schon in den Priesterlehren der Vorwelt erschöpft waren, ehe sie nach und nach zu den Griechen kamen.

229) S. die weitläuftigen Ausführungen des Tzetzes zu Hesiodi Ἔϱγ. p. 6 ed. Heinsii, wo unter vieler Spreu noch manches Brauchbare liegt, und vergl. damit Cicero de N. D. III. 21. mit den Auslegern pag. 591 sqq.; die Ausleger zum Hyginus p. 13 Staver. und Hermann de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli p. 1. 2.

(am angef. O.): Thelxinoe, Aöde, Arche, Melete. Dies sind die vier ersten Musen, Töchter des zweiten Juppiter. Darauf folgen die zweiten, Töchter des dritten Juppiter und der Mnemosyne, neun an der Zahl, und darauf die dritten, gleichfalls neun, Töchter des Pierus und der Antiopa [230]). Unter den abweichenden Genealogien der Musen ist die bemerkenswertheste die des Alcman und Mimnermus. Jener nannte sie Töchter des Uranus und der Gäa (Diodor. IV. 7.); dieser liefs die älteren Musen vom Himmel und von der Erde erzeugt werden, die jüngeren aber vom Zeus (Pausan. IX. 29. vergl. Scholiast. Apollon. III. 3.). Die neun Musen des herrschenden Systems waren Töchter des Zeus und der Mnemosyne (Hesiod. Theogon. 53 sqq.). Mnemosyne (Μνημοσύνη) heifst auch Mneme, daher die Musen Mnemonides [231]); auch heifst sie Moneta (s. oben). Die Amme Eupheme (Εὐφήμη). Weitere Bemerkungen über die Neunzahl, über das Homerische und Hesiodeische Musensystem giebt Heyne Opuscc. acadd. II. p. 310. [232]).

230) Ich bin in dieser Stelle den Berichtigungen von Davies gefolgt, da sie durch mehrere meiner Handschriften und andere Spuren bestätigt sind. Ueber den Namen Pierinnen von Pieria (Πιερία) und von Pieros (Πίερος auch Πιὴρ, aber nicht Pierius, wie die Abschreiber hie und da verdorben haben) vergl. den dort angeführten Verheyk zum Antonin. Liberal. p. 62.

231) S. die Stellen der Alten hierüber bei Petersen a. a. O. p. 106. Not. 1.

232) Was die Neunzahl der Musen betrifft, so giebt schon Cicero von ihnen eine verschiedene Genealogie an. Er sagt nämlich a. a. O.: „*secundae* (sc. Musae) *Jove tertio et Mnemosyne* procreatae *novem*: tertiae, *Piero natae et Antiopa*, quas *Pieridas* et Pierias solent *poetae* appellare, iisdem nominibus, eodem numero, quo proxime superiores.“ Petersen (p. 101 ff.) sucht die Frage,

Die Namen der neun Musen des Volksglaubens aber sind: Κλείω, Εὐτέρπη, Θάλεια, Μελπομένη, Τερψιχόρη, Ἐρατώ, Πολύμνια, Οὐρανία, Καλλιόπη. Ueber den Sinn und die Bedeutung dieser Namen vergleiche man die Nachweisungen von Muncker und Staveren zum Fulgentius cap. 14. p. 641 sqq.

Wohnsitze. Gebirge: der Olympus [233]), der Berg Pimpla in Macedonien, der Pindus in Macedonien, Thessalien, Epirus; der Parnassus in Phocis, wo die Κασταλία κρήνη und das Κωρύκιον ἄντρον. Der Helicon (Ἑλικών) in Böotien, wo die begeisternden Quellen Hippocrene und Aganippe (Ἱππουκρήνη, Ἀγανίππη). Auch Böotien hatte jezt seinen begeisternden Brunnen Λείβηθρον (Libethron oder Libethra, auch Libethros) und Libethrische Nymphen-Musen. Ueberhaupt ist Böotien der eigentliche Wohnsitz dieser Neunzahl der all-

welche von beiden die ältere sey, dahin zu entscheiden, daſs die zweitere Sage, welche die Musen zu Töchtern des Pierus macht, oder doch demselben ihre Einführung zu Thespiä zuschreibt, wohl als die ältere zu betrachten sey. Wenn auch gemeinhin dem Hesiodus die Einführung der neun Musen nebst ihren Namen beigelegt werde, so lasse sich dies wohl in so weit damit vereinigen, daſs zur Zeit des Hesiodus der ältere Mythus erweitert, ausgeschmückt und so durch die Hesiodeischen Gedichte verbreitet worden sey. Auch andere Spuren führt er an, welche die Einführung der neun Musen durch Hesiodus bezweifeln lassen (p. 103.). Bei Homer werde öfters der Musen, an einer Stelle aber nur der neun Musen gedacht (Odyss. XXIV. 60.); ein Umstand, der bei dem Zweifel an der Aechtheit der letzten Gesänge der Odyssee gewiſs nicht zu übersehen sey (p. 104.).

233) Nach Homerischer Vorstellung wohnen die Musen auf dem Olympus neben den Grazien und dem Himeros, und erheitern beim Mahle die Götter durch ihren Gesang; vergl. Iliad. I. 603. Hesiod. Theogon. 64.

gemein verehrten Musen [234]). Ein Blick auf die Beschreibung des Pausanias (IX. 29 sqq.) von den Merkwürdigkeiten des Helicon und des Musenhains: die Bilder der Eupheme, des Linus, die Bildsäulen der Musen von den Künstlern Cephissodotus, Strongylion und Olympiosthenes (vergl. Petersen p. 93). Die Bilder des Apollo und Hermes; der Bacchus von Lysippus; die Statuen des Thamyris, Arion, Hesiodus, des Orpheus endlich und neben ihm die Telete und andere. Der Böotische Mythus, den schon Pherecydes kannte (ap. Scholiast. Apollon. I. 736 sqq.), liefs die Apollo'sleyer, die nach obiger Erzählung beim Eratosthenes (cap. 24.) die Musen nach Orpheus Tode Niemand zu geben wufsten, dem Amphion schenken, in dessen Hand sie wieder andere Wunderdinge that; welches der Gegenstand von berühmten Gemälden ward (s. Philostrati Iconn. I. 10. und daselbst Olearius). — Jungfrauenschaft der Musen (ἀειπαρθένοι) [235]). Sinn und Bedeutung dieses mythischen Zugs, und Erinnerung an die παρθένος Athene. Hinwieder Mutterschaft der meisten unter ihnen [236]). Verschiedene Versuche diesen anscheinenden Widerspruch auszugleichen. Berühmte Söhne: Orpheus von der Calliope; Linus von derselben oder von der Urania (Hesiodi Fragmm. ap. Eustath. ad Iliad. XVIII. p. 1163.); Hiacynthus von der Clio; Rhesus von der Terpsichore, und daneben die Geburt der Sirenen von Erato (Apollodor. I. 3. 2.).

Aemter der Musen. Unterscheidung der alten Ho-

234) S. Petersen a. a. O. p. 100. 105.

235) S. Petersen a. a. O. p. 109 sq.

236) Vergl. Hemsterhuis zum Lucianus II. p. 300 Bip. Heyne zum Apollodorus p. 13. Valckenaer zu Callimachi Elegiar. Fragmm. p. 183.

merischen und ähnlicher Vorstellungen von den späteren. Sängerinnen um die Göttertafel unter Apollo's Leitung (Iliad. I. 603. vergl. die Vorstellung auf dem Kasten des Cypselus bei Pausanias V. 18.). Ihr Klagegesang auf den Tod des Achilles (Odyss. XXIV. 60.). Bestimmtere Austheilung einzelner Geschäfte nach den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft und Kunst. Hauptstellen: Anthol. gr. Tom. III. p. 214. 220 sq ed. Jacobs. Auson. Idyll. XX. Einige Hauptzüge ihrer mythischen Geschichte, aufser den obigen: das Blenden des Sängers Thamyris (Apollodor. II. 3. 3. Pausan. IV. 33. 4.). Der Wettstreit mit den Sirenen und der Sieg über diese. Σειρήν. Bedeutung des Namens. Verschiedene Angaben ihrer Abkunft. Töchter des Phorcus nach Sophocles bei Plutarch (Sympos. IX. 14. 6. p. 745. F. p. 1082 Wytt.). Töchter der Erde (Eurip. Helena 167.) u. s. w. Homerische Vorstellungen von ihnen (Odyss. XII. 37 ff. und daselbst Eustathius und Scholl. vergl. oben II. Th. p. 900.). Orientalische, Orphische und Platonische Ideen von den Sirenen, s. m. Commentt. Herodott. I. p. 347 sqq. Weitere Ausbildung derselben bei Apollonius (IV. 891.) u. s. w. bis zu den späteren Lateinischen Dichtern (Heyne zum Apollodor. p. 15. 47. 85.). Ihre Geburt (vergl. Winckelmann Monumenti inedit. zu nr. 46. pag. 41. und Spanheim de usu et pr. num. V. 3.). Ihre Zahl und Namen und die Geschichte des Wettstreites selbst (s. Pausanias IX. 34. §. 2. Hygin. fab. pag. 13. und daselbst die Ausleger, besonders Antoninus Liberal. fab. 9. und daselbst Verheyk). Die symbolische Bedeutung der Sirenen auf Grabmälern, z. B. auf der Trauerpyramide des Hephästion (Diodor. Sic. XVII. cap. 115. mit den Erläuterungen von Saintecroix Examen crit. des Hist. d'Alexandre p. 468 — 472.).

Vorstellungen der Orphiker von den Musen nach dem Hymnus (LXXVI. [75.]). Andere Theorien über

diesen Mythus, besonders in Betreff der Neunzahl [237]; wobei zum Theil die Begriffe von der Neunzahl als der vollkommensten und als des Products der Trias zum Grunde liegen. Physiologische Ansicht der Zehnzahl der Musen mit Apollo nach den zehn zur Menschenstimme mitwirkenden Organen (Anaximander, Xenophanes und Andere bei Fulgentius Mytholog. cap. 14. pag. 640 Staver.). Spätere Betrachtungsart nach dem Kreise der Wissenschaften (Fulgentius ebendas. vergl. Tzetzes zum Hesiodus p. 6 sqq. Hiermit verbinde man nun den neulich edirten Hermias zu Plato's Phädrus p. 201 ed. Ast. über die Musen und über die Schreibekunst, mit Beziehung auf die bekannten Aeufserungen des Plato daselbst).

Kunstvorstellungen der Musen. Ihre Attribute: beflügelt, aber nicht beständig (Winckelm. Monumm. I. 2 sq. 1. Vofs Mytholog. Briefe II. p. 38.). Federn auf dem Kopfe (Winckelmann a. a. O. vergl. Museum Florentin. Tom. I. p. 143.). Mythische Erklärung: als Zeichen des Sieges, den sie über die Sirenen davon

237) S. Plutarch. Sympos. IX. 14. p. 744. D. p. 1077 Wytt. p. 746. A. p. 1082 Wytt. Varro ap. Augustin. de Civ. D. II. 17. Cornutus de Nat. Deor. cap. 14. vergl. Petersen p. 106 sqq. Andere alte Theologen, wie dort aus Macrobius angeführt wird, hatten als Grund angegeben, weil der himmlischen Sphären acht seyen und Eine, die gröfste, welche aus diesen allen bestehe. — Aehnliche Philosopheme über die Dreizahl weist Petersen p. 93. nach. Da war es bald die vollkommene Zahl, bald die dreifache Art der Speculation, welche bei der Dreizahl der Musen zum Grunde lag u. s. w. Bald auch bezog man sie auf die drei Wissenschaften, Philosophie, Beredsamkeit und Mathematik. Aehnliche Vorstellungen über die Vierzahl führt Petersen p. 96. an. Von der Siebenzahl haben wir oben gesprochen.

getragen. Der Ort in Creta, wo diese ihrer Federn beraubt wurden, hieſs Ἄπτερα (Stephan. Byz. in voc. und Eustathius ad Iliad. I. 201.). Die andere Deutung bezieht dieses Attribut auf die hohe Richtung ihrer Gedanken. Hierbei Erinnerung an andere bildliche Vorstellungen der Dichter und Künstler vom Pegasus [238]), von dem

238) Hesiod. Theogon. 281. Apollodor. II. 3. 2. vergl. Thorlacii Dissert. de Pegasi, equi coelestis mytho Graeco etc. Havniae 1819. (als Programm bei einer academischen Feierlichkeit). Es ist diese Abhandlung mit einer Tafel begleitet, auf welcher auſser andern in diesen Mythus fallenden und anderwärts her bekannten Gemmen auch eine unedirte aus dem Cabinet des Herrn Manrad abgebildet ist. Dieser Carneol zeigt den gezügelten Pegasus vor dem Helicon stehend, um aus der Quelle Hippocrene, die durch seinen Hufschlag eben entstanden ist, Wasser zu trinken. Auf dem Berge steht ein Baum, der sich über den Pegasus hin verbreitet, und ein Haus — Tempel. Der Verfasser, nachdem er den Mythus nach den verschiedenen Angaben der Alten dargestellt und die Belege dazu aus bildlichen Denkmalen gegeben, geht darauf (§. IV. p. 10.) an die Erklärung des Mythus selber. Er verwirft die abgeschmackte Meinung, welche hier im Bellerophon einen Phrygier und im Pegasus sein Schiff, mit dem er weit und breit umhergesegelt, erkennt. Eher könne man den ganzen Mythus auf die Erfindung und Einführung der Kunst zu reiten unter den Griechen aus Libyen her, so wie auf die Vortheile und Vorzüge, welche sie herbeigeführt, beziehen (?). Aber auch frühe schon habe man in dem Pegasus den höheren Schwung des Geistes (altiores animi volatus) zu bezeichnen gesucht. Daher auch Pallas, die das Haupt seiner Mutter, das Gorgonenhaupt, ihrem Schilde einfügt, ihm den Zügel anlegt und seines Umgangs sich erfreut. Es kehrt aber das himmlische Flügelroſs in die himmlischen Sphären wieder zurück, und läſst den Bellerophon, der sich vergeblich abmühet es zu halten, auf

Musenwagen (Hemsterhuis zum Lucianus I. p. 198 Bip.). Der Kranz der Musen von Palmblättern. Sonstiges Costume; sie wurden niemals mit entblöfster Brust vorgestellt (Winckelmann a. a. O. I. 15. 41.). Die drei berühmten Musen von drei der älteren Griechischen Künstler, Canachus, Aristocles und Ageladas (ebendas. Vorbereitung p. 40 f.) 239).

Unter den noch vorhandenen Kunstwerken zeichnen sich besonders aus die Musen in der Pio-Clementinischen Sammlung; worüber, so wie über den Kunstcharakter der Musen überhaupt, die inhaltsreichen Bemerkungen von Ennio Quir. Visconti zum Museo Pio-Clementino Tom. I. tav. 17—28. 240) und dann

Erden zurück; wie man solches auf einer dort abgebildeten Gemme ersieht. Denn Niemand soll die göttliche Gabe des Geistes mifsbrauchen, um das zu erringen, was über seine Kräfte geht, oder um an der Gottheit selber sich zu versündigen. Diese höhere Deutung und diesen tieferen geistigeren Sinn zeigen denn auch offenbar die vielen Münzen von Corinth selber, wie von seinen Colonialstädten, wo wir auf der einen Seite die Pallas, auf der andern den Pegasus erblicken. Ja sogar die Apotheose des Augustus wird auf einer alten Camee in der Königl. Französischen Sammlung zu Paris dargestellt, indem Augustus auf dem Pegasus sitzend in den Himmel hinschwebt, und ein geflügelter Genius den Pegasus am Zügel führt.

239) Auch mit Bacchischen Attributen — denn sie sind ja des Gottes unzertrennliche Begleiterinnen — erscheinen die Musen öfters; s. Zoëga's Abhandll. p. 14. Not. 36.

240) S. jezt dazu die Bemerkungen Zoëga's in Welckers Zeitschrift für alte Kunst I. 2. p. 315 ff. und p. 339. über die Melpomene auf der Tafel 26. Tom. II. im Museo Pio-Clementino, welche nach seinem Urtheil alle bis jezt bekannten weiblichen Statuen von colossalischer Gröfse

zu Tom. IV. tav. 14. 15. nachgelesen werden müssen. Die Abbildungen sind im genannten Werke Tom. I. a. a. O. und neuerlich im Musée Napoléon Tom. I. pl. 25 sqq. gegeben. Daneben verdient das Herculanische Gemälde mit den neun Musen, denen die Namen beigeschrieben sind, Aufmerksamkeit (s. Pitture d'Ercolano Tom. II. tav. 2 — 9.). In diesem Bilde sind die Attribute und Charakterzüge so vertheilt: Clio hat eine halb eröffnete Bücherrolle; Melpomene verschleiert hält die tragische Maske, und stützt sich mit der Rechten auf eine Keule; Thalia führt das Pedum und die komische Maske; Calliope faſst in beiden Händen ein zusammengerolltes Pergament; Euterpe hält sonst eine, auch zwei Flöten, aber auf dem Herculanischen Bilde ist die Figur dieser Muse dergestalt erloschen, daſs nichts mehr erkennbar ist; Terpsichore rührt eine siebensaitige Lyra; Urania hat in der Linken eine Kugel, in der Rechten einen Stab, womit sie die Kugel bezeichnet; Erato schlägt eine neunsaitige Leyer mit einem Plectrum; Polymnia legt in sinnender Stellung den Zeigefinger der rechten Hand auf den Mund [241]). Andere Kunstdenkmale mit den Bildern der Musen: die Münzen der Gens Pomponia; das Capitolinische Basrelief, jezt im Musée Napoléon, und andere Reliefs; der Sarcophag in der Villa Mattei, in der Townley'schen Sammlung; das Mosaik von Italica; die Musen

übertrifft. Von geringerem Werthe wie von nachlässigerer Zeichnung hält er dagegen die Figuren auf der Tafel 14. im IV. Bande (p. 369.). Von schlechter Arbeit sey auch der elliptische Sarkophag für einen Knaben (auf der Tafel 15.), enthaltend die Musen durch Kinder vorgestellt (s. Welckers Zeitschr. I. 3. p. 373.).

241) Man vergleiche hiermit die Vorstellungen der Musen auf dem Basrelief, das die Apotheose des Homerus vorstellt; s. unsere Tafel XLVI. nebst der Erklärung p. 53.

auf dem Agath des Pyrrhus von Epirus; die Genien der Musen im Museo Pio-Clementino [242]). Nach dem Herculanischen Gemälde haben wir auf unserer Tafel VI. nr. 2. die Polyhymnia mitgetheilt; worüber zum Schlufs noch einige Worte folgen mögen. Ein Mythus legt ihr die Erfindung der Lyra bei (Scholiast. Apollon. Argon. III. 1.). Darauf bezieht man die Schildkröte, die man auf Münzen neben ihr sieht. Auch ward sie zur Erfinderin der Harmonie gemacht, daher die Stellung ihres Fufses zum Tactschlagen auf Münzen (Havercamp Thesaur. Morell. I. pag. 348.). Eine Genealogie (Schol. Apollon. Argonaut. I. 3.) nennt sie auch Mutter des Orpheus und Gattin des Oeagrus. Sie ist zuweilen mit Rosen bekränzt, zuweilen trägt sie ein Diadem. Sie kommt vor in Statuen, die man oft mit der Flora verwechselte, auf Basreliefs, auf einem Mosaik, auf einer Vase und auf einer Münze des Antonius Musa. Sehr sprechend ist ihr Bild in der Statue zu Paris [243]). Einen Kranz auf dem Kopfe, sonst ohne alle Attribute, steht sie da, in nachdenkender Stellung. Ihre Hände hat sie in den Peplus gewickelt. Mit Einem Worte: wir sehen in ihr ein tief sinnendes Wesen aufs bedeutendste vorgestellt. Man kann sie mit dem gelehrten Visconti (am a. O. pag. 46.) als Muse des Gedächtnisses nehmen, die sich in sich selbst zurückzieht und in sich sammelt. Sie hat ja Vieles zu singen, und viele Mythen zu erzählen [244]), wie die Unterschrift des Herculanischen

242) Vergl. Millin im Magazin encyclopédique 1808. Novembre p. 38 sqq.

243) S. Museum Pio-Clement. T. I. tav. 24. vergl. Musée Napoléon T. II. pl. 35.

244) Daher wir ihr auch in dieser Schrift, wo wir nicht alle Musen ausführlich und auch in der Abbildung darstellen konnten, vorzugsweise einen Platz gegeben haben.

Gemäldes von ihr sagt. Auf diesem letzteren Bilde erscheint sie auch ohne alle Attribute; nur daſs sie, statt ihre beiden Hände in den Peplus zu wickeln, den Zeigefinger der Rechten auf die Lippen legt. Das ist die Polyhymnia, von der Ausonius (a. a. O.) singt:

„Signat cuncta manu, loquitur Polyhymnia gestu."

Das ist das redende Stillschweigen, welches ihr ein Epigramm der Griechischen Anthologie (III. 21. und daselbst Jacobs) beilegt, oder das sinnvolle Schweigen, das Nonnus (Dionys. V. 106. pag. 146.) von ihr rühmt; das sind die sehr beredten Hände und die zungenbegabten Finger, mit denen Cassiodorus (Var. I. ep. 20.) solche mimische Darstellungen bezeichnet.

Drittes Capitel.

Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1.

Wollte man alle einzelnen Angaben verfolgen, so würde eine lange Reihe von Kosmogonien aufzuführen seyn, die sämmtlich als Orphisch angegeben werden. Unter den etwas ausführlicher mitgetheilten tritt eine und die andere hervor, die theils wegen der Zeugen, die für sie sprechen, theils wegen des Zusammenhangs mit dem was allgemein als Aegyptische und alt-Asiatische Vorstellungsart erkannt werden muſs, vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen. Wir verweilen bei diesen daher etwas länger. Zuvörderst geben wir von der sogenannten gemeinen (συνηθής) Kosmogonie der Orphiker Rechenschaft, nach Damascius περὶ ἀρχῶν (in J. Chr. Wolfii Anecdot. gr. III. p. 252 sqq.).

Im Wesentlichen enthält sie folgende Sätze (vergl. Kanne Analecta philol. pag. 48.): Im Anfang war die niemals alternde Zeit (Chronos) in Drachengestalt. Dieser Chronos zeugte das unbegränzte Chaos nebst dem feuchten Aether und dem finstern Erebus, und darin erzeugte er ein Ey, das in eine Wolke oder in ein Gewand [1]) gehüllt war, welches nachher zerriſs. Aus

1) Daſs anstatt ἀργῆτα χιτῶνα, weiſses Gewand, gelesen werden müsse: ῥαγέντα χιτῶνα, hat Bentley (Epist. ad Millin. p. 454. Opuscc. Lips.) aus einer andern Stelle sehr wahrscheinlich gemacht. Diese Verbesserung scheint Kanne

dem Ey ging Phanes d. i. Ericapäus hervor, mit goldenen Flügeln, auf den Schultern mit Stierköpfen und auf dem Kopfe mit einer Schlange. Er war Mannweib, und heifst auch Protogonos, Zeus und Pan.

Phanes ist hier der Orphische Eros, der nach Hymn. VI. 1. im Aether herumschwimmt, zuerst Licht schafft, und dadurch den Anblick des Himmels und der Erde öffnet [2]). In der Orphischen Argonautik wird der Name passiv erklärt und aus dem Griechischen (vergl. Gesner ad Fragmm. Orphei p. 465 Herm). Einen Bacchuspriester Phanes, der von Theben her einen Zweig dieser Religion nach Sicyon verbreitet hatte, haben wir oben (III. Th. p. 109.) kennen gelernt. Aus dem Griechischen wird der Name Φάνης auch anderwärts erklärt [3]). Gleichwohl war er wahrscheinlich nicht Griechisch. So urtheilte Bentley schon (a. a. O.) Auch kommt in der Aegyptischen Theologie der Name Phanaces (Φανάκης) als Attribut des Osiris vor (Auson. Epigr. 28 sq.). Dies hat mehrere Alterthumsforscher [4])

entgangen zu seyn. Ich folge ihr, obschon der von mir in der Leydner Bibliothek excerpirte Codex Vossianus die alte Lesart giebt. Dafs übrigens auch Pherecydes von Syrus seinen Zeus ein Gewand (πέπλος, φᾶρος) weben läfst, geht aus mehreren Zeugnissen der Alten hervor; s. die Hauptstellen: Maximus Tyr. Dissertat. X. 4. und Clement. Alex. Strom. VI. p. 741.

2) Hermias in Platon. Phaedr. vergl. auch Sickler, die Hieroglyphen im Mythus des Aesculap p. 84. Not.

3) S. z. B. den Grammatiker Orus beim Etymolog. magn. in voc. Ueber die gewöhnliche Griechische Ableitung von φαίνειν (πρῶτος γὰρ ἐφαάνθη) s. auch Zoëga in den Abhandll. p. 257 ff.

4) S. Jablonski Vocc. Aegyptt. p. 372. Münter über die Samothr. Inschr. p. 35. und Ignaz Rossi Etymologiae Ae-

auf die Idee gebracht, das Wort aus dem Koptischen Pheneh, der Ewige, abzuleiten. Dafür spricht Vieles; denn dieser Ewige, der Aeon (αἰών), kommt vorerst in allen Kosmogonien des Alterthums vor. Auch in der Phönicischen geht aus Colpia und Baau der Aeon hervor (s. oben II. Th. p. 18. 19.). Bedeutender ist es aber, dafs auch Hermes im Asclepius (pag. 82 Patric.)

gyptiae (Romae 1808. 4.) p. 230. vergl. Appendix p. 6. Dieses Zusammentreffen ist bemerkenswerth, da die Herleitungen unabhängig eine von der andern vorgeschlagen werden. Auch Silvestre de Sacy (in den Noten zu Saintecroix Recherches II. p. 59.) billigt diese Ableitung, mit der Bemerkung, dafs man jezt ganz wohl begreife, warum in der Orphischen Theologie die Folge der sechs Könige der Götter, wie sich Proclus ausdrücke, mit Phanes beginne und mit Bacchus schliefse; denn beide, derselbe, beide die Ewigkeit, mufsten nothwendig den Kreis alles dessen, was existirt, beginnen und schliefsen (nach Proclus Comment. in Plat. Tim. pag. 291.). Phanes oder die Ewigkeit entspreche auch der unbegränzten Zeit in der Persischen Religionslehre (s. oben I. Th. p. 697 ff.). Zoëga (Abhandll. pag. 190. 257 f. 259.) leitet den Namen ebenfalls aus dem Aegyptischen ab, wo Eneh, Aneh und mit dem Artikel Phaneh (φ-ενεζ) das sey, was im Griechischen αἰών. Die von Accursius, Saintecroix, Jablonski und Andern vorgeschlagene Aenderung Phanates oder Phanetes statt Phanaces ist nach Rossi unnöthig, da aus Pheneh ganz analogisch φανηχ und Phanaces gebildet werde. Denn das Wort Φανάκης weise eben so gut wie Φάνης, ja noch besser, auf das Aegyptische Ur- und Stammwort, welches sich in eine harte Aspiration endige, hin. Dieser Meinung giebt denn auch Silvestre de Sacy a. a. O. p. 66. 67. seinen vollkommenen Beifall, da gerade die Verschiedenheit in der Schreibart zwischen Φάνης und Φανάκης dieser Etymologie mehr Wahrscheinlichkeit gebe, als sie schwäche. Ueber den Phanes hatte sich Jablonski in einer eigenen Abhandlung erklärt, die aber noch nicht herausgegeben ist.

die Aeternitas unter den kosmogonischen Potenzen Aegyptischer Lehre nennt, und daſs Damascius (in vita Isidori vergl. Photii pag. 558 ed. Höschel.) bestimmt den Osiris *αἰών* nennt [5]. Endlich kennt auch der Aegyptier Nonnus (Dionysiac. XII. init.) den Phanes in dieser Eigenschaft des Ewigen; ja er nennt ihn ganz bestimmt auch Protogonos (ebendas. vs. 34.) [6]; welches buch-

5) Zoëga in den Abhandll. pag. 187. führt eine Stelle aus den Fragmenten des Pindarus an, wo er den Χρόνος als den höchsten König preist — *ἄνα τῶν πάντων ὑπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων* (Plutarch. Quaestt. Platt. pag. 1007. B. pag. 99 Wyttenb.).

6) Die gewöhnlichsten Beiwörter dieses Phanes, den, wie Zoëga (Abhandll. p. 223 ff.) behauptet, beiderlei Arten von Schriftstellern, sowohl die Verfechter der neuen Religion, die den Orpheus zum Schüler Moses und Abrahams und zum Verbreiter der Kenntniſs von dem Gotte der Ebräer machen, als auch die Alexandriner und Neuplatoniker und mit ihnen die noch übrigen dem Orpheus zugeschriebenen Gedichte, als die Hauptgottheit der Orphischen Theologie, als den vornehmsten und den vorgezogenen Gott darstellen, sind: *πρωτόγονος*, *αὐτόγονος*, *πρωτόσπορος*, *πρῶτος γενέτωρ* (p. 252.), auf welche Erstgeburt man den Namen Phanes selber bezieht. Zoëga, der a. a. O. die Stellen der Alten darüber anführt, sucht nun insbesondere zu beweisen, daſs *πρωτόγονος* nicht für einen Eigennamen genommen, und über ihn als eine von den Orphikern so benannte Gottheit gesprochen werden könne; es sey ein bloſses Beiwort, und werde nur als solches adjectivisch bei den Alten gebraucht. Wenn nun diesem Phanes, vor welchem doch verschiedene Zeugungen zugelassen werden, das Merkmal der Erstgeburt besonders und eigenthümlich ertheilt werde, so lasse sich diese Schwierigkeit heben, wenn man ihn als die Mittelgottheit oder den Uebergang zwischen dem absoluten und blos an sich denkbaren All und dem auf uns bezogenen All, das als da seyend gedacht wird, betrachte. Jenem gehö-

stäblich mit unserer Kosmogonie übereinstimmt, und ihr nicht wenig zur Bestätigung dient, da in solchen Zügen vorausgesetzt werden kann, daſs dieser Panopolit älteren Quellen folgte [7]).

Daſs neben dem Namen Phanes auch noch ein anderer dem Orphischen Dionysus eigenthümlich war, sagt uns Proclus (in Plat. Tim. II. p. 102.). Es ist derselbe, den wir in obiger Genealogie lesen: Ericapäus (Ἠρικαπαῖος, auch Ἠρικεπαῖος). Er hat den Erklärern viele Mühe gemacht, und bisher, will es scheinen, ohne sonderlichen Erfolg. Bentley (Epist. ad Millin. p. 454. 528.) wagte darüber nichts weiter zu sagen, als daſs er nicht Griechisch sey; ein Urtheil, das sich gewiſs als gründlich bewährt, beides durch die Ansicht der Wortform und durch die Betrachtung, wie ja diese ganze Ideenreihe ausländischen Ursprungs ist. Dennoch versuchte Gesner (ad Orph. Hymn. VI. [5.] 4.) die Ausdeutung aus dem Griechischen. Er giebt uns in dem Ἠρικηπαῖος (so lieset er) einen Frühlingsgartengott,

ren Chronos und sein Stamm an, woraus Phanes hervorgeht, der uranfängliche Gott der daseyenden Welt, der so, obwohl keineswegs unter die Sinne fallend, in gewisser Hinsicht erscheinend genannt werden könne. Eben er ist auch Eros, unter dessen Namen er mehrmals vorkommt (p. 229.). So sproſst bei Aristophanes in den Vögeln vs. 694 ff auch aus dem Weltey der liebliche Eros (s. jedoch Zoëga a. a. O. p. 232 ff.).

7) S. Zoëga a. a. O. p. 260. Es wurde, heiſst es dort, dieser Phanes, der für die Aegyptier nichts anders war, als eine Art sich die auf einander folgenden erscheinenden Veränderungen in der unveränderlichen Umfassung des Alls vorzustellen, von den Orphikern mit dem eygebornen Gott in Eins gebildet, der alle Dinge hervorgebracht, in dem zugleich alle Dinge begriffen und eingeschlossen sind u. s. w.

was gewiſs Niemand an **der** Stelle, wo hier der Name genannt ist, befriedigen wird [8]). Mehr Aufmerksamkeit verdient ein neuer Versuch, den Münter (a. a. O.), wiewohl zweifelnd, macht. Er denkt an Er-keb, der Vermehrer, oder an Er-hep, der Geheimniſsvolle. Folgende Vermuthung von Rossi (Etymol. Aegypt. p. 53.) scheint noch mehr für sich zu haben. Hiernach ist ἐρικεπαΐ oder Koptisch Erkepaï das Wort, d. h. der Lebengeber, der Lebendigmacher, mit dem Begriff: der Urheber des neuen, zweiten Lebens. Wenigstens wird bei Malelas (Chron. 52.) derselbe Erikepäus ζωοδοτήρ, der Geber des Lebens, genannt.

8) Auch Zoëga (Abhandll. p. 261 ff.) glaubt, daſs diese Erklärung keine groſse Aufmerksamkeit verdiene; der Name Ἠρικεπαῖος sey wohl Aegyptischen Ursprungs und bedeute, von den Wurzeln ειρι und κηβ abgeleitet, buchstäblich: Vervielfältiger; er sey daher geneigt zu glauben, daſs bei den Aegyptiern der Eigenname des unter ihren Göttern, den die Griechen Priapos nannten, und der, obgleich von Phaneh wesentlich verschieden, doch von den Aegyptiern zuweilen in einem einzigen Bilde mit ihm zugleich dargestellt worden, Ερκωβ oder Ερικηβ gewesen (vergl. oben II. Th. p. 112. und die dort in der Note mitgetheilte Erklärung Sicklers aus dem Semitischen). Die Vermuthung Visconti's, der die Wurzel von Ericapäus in κάπτειν, auffressen, findet, sucht Zoëga a. a. O. zu widerlegen, indem er sich nicht überzeugen könne, daſs der Gott, von dem die Rede ist, jemals als auffressend betrachtet worden sey. — Nach Schelling (über die Gotth. von Samothrace pag. 89.) heiſst er der langmüthige, weichherzige, mitleidige Gott, אֶרֶךְ־אַפַּיִם (Erec-Apaim). Auch Sickler (die Hieroglyphen im Mythus des Aesculap p. 83.) leitet denselben Namen aus dem Semitischen ab, als אֵרִיךְ־אַב (Aerich ab, Aerik-ap), d. i. der Zeitvater, Zeitvaterkraft. Er verwirft dabei gänzlich die von Zoëga versuchte Erklärung, indem sie gesucht, unbestimmt und zu allgemein sey.

§. 2.

Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien.

Nach dem oben angenommenen Grundsatz, Lehren der ältesten Philosophen als Prüfstein für das zu brauchen, was als Orphisch gegeben wird, können wir manche Uebereinstimmung der Hauptsätze des Pherecydes von Syrus mit obiger gewöhnlichen Kosmogonie der Orphiker nicht unbemerkt lassen. Er hatte drei Principien an die Spitze seiner Philosophie gestellt: Zeus (Ζὴν, Ζὰν), Chthonia (Χθονία) und Χρόνος, die Zeit [9]), also Aether, Chaos und Zeit. Zeus der Aether ward als der erste Beweger und Beleber der noch trägen und ungeschiedenen Chthonia (des Chaos) gedacht. Also dieselbigen Principien wie in jener Orphischen Weltansicht, nur mit dem Unterschiede, daſs Chronos (die unendliche Zeit), wie es scheint, den beiden andern Potenzen von Pherecydes nicht übergeordnet ward. An jene Principien schloſs er zunächst die Elemente, Wasser, Feuer, Erde und Luft, an. Ist es wahr, was mehrere Zeugen [10]) ausdrücklich sagen, daſs das Wasser in diesem System das Urelement sey, welcher Satz sich auch durch den ganzen Zusammenhang desselben bewährt (Sturzii Pherecydea p. 43. 57 sq.), so ergäbe sich daraus eine noch gröſsere Uebereinstimmung mit einer andern Orphischen Kosmogonie, wovon sofort die Rede seyn wird. Aus diesen Uebereinstimmungen leuchtet der Aegyptische Ursprung Pherecydeischer Lehren von selbst

9) Diogen. Laert. I. 119. Cicero de N. D. I. 14. II. 45.

10) Achill. Tat in Arat. Phaenom. cap. 3. p. 123 ed. Petav. Tzetz. in Lycophr. 145. Scholiast. Hesiod. Theogon. 116. und vielleicht selbst Aristoteles Metaphys. pag. 246 ed. Sylb.

ein, den außerdem Josephus (contra Apion. I. p. 1034.) bestimmt bemerkt. Doch mochten auch von andern Seiten manche Ingredienzien in dieses System geflossen seyn. So erscheint z. B. der Pherecydeische Schlangengott Ὀφιονεύς weder als eine Aegyptische Idee, noch auch in dem Sinne, wie er, einigen Spuren zufolge [11]), in der Phönicischen Genesis erschienen war. Beim Pherecydes bekriegt er den Κρόνος und hindert die Weltordnung. Das lautet vielmehr ganz Persisch, und Ophioneus ist hier völlig der feindselige, böse Schlangengott Ahriman [12]). Die Harmonie des Pherecydes mit jenen Orphikern im Uebrigen, z. B. in Betreff des Gewands, worin, nach jenem Philosophem, Zeus die Erde und den Ogenos (ὠγήνος — Ocean [13]) bildet, habe ich bereits nachgewiesen.

Eine zweite Orphische Kosmogonie findet sich bei Clemens Romanus [14]). Hierüber, so wie über einige andere Angaben, werde ich kürzer seyn, um die andere,

11) Z. B. bei Nonnus XII. 45. wo er Ὀφιών heißt; man vergleiche Moser zu dieser Stelle pag. 256. wo aber Nonnus XLI. 352. zu lesen ist.

12) S. oben I. Th. p. 746. vergl. p. 722. Nach Zoëga (Abhandll. p. 244.) scheint der Himmel Ophion, Ophioneus oder schlangenartig genannt worden zu seyn wegen einer gewissen Aehnlichkeit, welche die Metaphoristen zwischen der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper und den Windungen einer Schlange fanden, und auch zwischen den Sternen selbst und den leuchtenden und wechselnden Schuppen gewisser Schlangen, wie Horapollo andeute.

13) S. was ich über dieses Wort in den Homerischen Briefen p. 160 f. bemerkt habe.

14) Recognit. ad gentil. X. 17. 27. p. 145 Colon. Homil. VI. 3 sq. vergl. Zoëga a. a. O. p. 241 ff.

die den alten Geschichtschreiber Hellanicus zum Zeugen hat, etwas näher zu beleuchten. Nach jener zuerst genannten, beim Clemens, ist ein ewiges, ungebornes und unendliches Chaos (Chaos aeternum, ingenitum atque infinitum) das Princip aller Dinge. Dieses Chaos nenne Orpheus weder hell, noch feucht, noch dunkel, noch warm, noch kalt, sondern es habe Alles als eine gestaltlose Masse in sich verschlossen; bis es sich nach der Zeiten Verlauf in die Eyform zusammengebildet. Aus diesem Ey ging ein Mannweib [15]) hervor, als der Grund aller Dinge, und selbst zuerst aus feinerem Stoffe zusammengesetzt. Es bewirkte auch erst die Scheidung der Elemente, und setzte aus zweien den Himmel und aus andern zweien die Erde zusammen. So weit Clemens. In dieser Kosmogonie ist das Chaos das ungeschiedene, formlose Seyn, die Materie. Auch Apollonius läfst in den Argonauten (I. 495 ff.) von einem Chaos singen, wie von dem noch ganz unentfalteten Wesen der Dinge [16]). Jener Begriff vom Chaos als Materie liegt auch im System des Pherecydes und anderer Jonischen Philosophen älterer Schule. Nach dem Scholiasten des Apollonius (a. a. O.) hatte Zeno dem Hesiodeischen Chaos den Begriff des Wassers untergelegt. Als

15) ἀῤῥενόθηλυς, mannweiblich, und διφυής, von doppelter Natur, heifst der uranfängliche Gott der Orphiker, weil er, alle denkbaren Eigenschaften und Kräfte in sich vereinigend, noch insbesondere die Eigenthümlichkeiten beider Geschlechter in sich begreifen mufs, um aus sich, ohne Ehe mit einem andern Wesen, hervorbringen zu können (Zoëga a. a. O. p. 249 ff.). Er enthält in seinem Wesen die Keime aller künftigen Wesen (p. 252.), er erzeugt zuerst die Nacht u. s. w.

16) Man vergleiche hiermit Zoëga's Bemerkungen in den Abhandll. p. 216. 228 f.

Luft nahmen Anaximenes, Archelaus und Euripides χάος [17]). Der Grundbegriff von beiden war der des allumfassenden Elements, welcher aus dem Worte χάω, χαίνω ganz natürlich herfliefst (vergl. oben II. Th. p. 419.). An demselben Worte steigerte sich der Begriff eben so natürlich nachher fort zur Bedeutung des All als der äufsersten Gränze der Dinge (Aristotel. de Coel. I. 9.) und dann zur Idee des Universums, als Allheit gedacht, geistig gedacht. Weiter hiefs χάος die Negation des körperlichen Seyns, das Leere, besonders im System der Atomisten [18]). Wie der Begriff des immer Offenstehens und Aufnehmens von χάω auf die Unterwelt des Aegyptischen Amenthes bezogen ward, ist oben (I. Th. p. 416.) berührt worden.

Eine dritte Orphische Kosmogonie [19]) setzt wieder den Aether als Princip, und stimmt in so weit gut mit der Pherecydeischen zusammen. Zu beiden Seiten des Aethers bedeckte die Nacht Alles, was unter dem Aether war, bis das Licht den Aether durchbrach und Alles erleuchtete. Dieses Licht ist das höchste, und zertheilt sich in drei Strahlen, Μῆτις, Φῶς und Ζωή, und diese drei sind Eins, sie sind der ungesehene, unbekannte Gott, der Alles, was da ist, gemacht hat, auch das Menschengeschlecht. Man hat in dieser Kosmogonie sichtbare Spuren eines christlichen Verfassers finden wollen. Dieser Meinung ist auch Kanne (Analect. philol.

17) S. Huschke Analecta critica p. 107 sq.

18) Lucretius V. 417. vergl. Ast Grundrifs der Philologie pag. 217.

19) Bei Cedrenus Hist. comp. p. 46 ed. Basil. und bei Malalas Chronograph. IV. pag. 29 Venet. die sich beide auf den Timotheus berufen. Man vergleiche auch Suidas in Ὀρφεύς.

pag. 58.); was man wohl zugeben kann. Damit verträgt sich aber das hohe Alter einiger Hauptideen doch [20]).

Eine vierte Orphische Kosmogonie hatte der Peripatetiker Eudemus, vermuthlich in seinen Astrologumenen, vorgetragen [21]). Es wundert mich, daſs Kanne (a. a. O.) sie ganz übergangen hat. Ich theile daher das Wesentliche der Stelle des Damascius nach der nöthigen Verbesserung (s. Biblioth. crit. Amstelod. II. 2. p. 89.) mit: «Die vom Peripatetiker Eudemus als Orphisch vorgetragene Theologie übergeht alles Intelligible mit Stillschweigen, als eine dunkele und unerklärbare Lehre, beides in Behandlung und im Ausdruck. Vielmehr geht er von der Nacht als erstem Princip aus». Darauf sucht Damascius zu zeigen, daſs auch Homerus die Nacht zum Urgrunde aller Dinge gemacht habe, und nicht den Ocean und die Tethys, wie Eudemus behaupte (vergl. II. Th. p. 421 f.).

Man sieht hieraus, daſs uns Damascius diese Kosmogonie nicht vollständig giebt. Uebrigens ist von der Nacht als einem Orphischen Princip bei den Alten öfter die Rede. Darauf spielt Aristophanes in den Vögeln (vs. 692 ff.) an. Bemerkenswerth ist die Stelle des Proclus (in Platon. Tim. pag. 63 und 96.). Dort wird der Orphische Demiurg redend eingeführt mit der Nacht (Νύξ, die dort auch Μαῖα heiſst), wie er mit ihr über die Weltschöpfung zu Rathe geht; eine der Indischen Lehre von der Maja, als Grund der Weltschöpfung, sehr ähnliche Vorstellung. Auch Joh. Lydus (de menss. p. 19.)

20) Vergl. auch Zoëga Abhandll. pag. 227 ff. Er nennt dies „ein Gemisch von Mosaischer und Griechischer Kosmogonie, die unter dem Namen Orpheus vorgetragen werde."

21) S. Damascius περὶ ἀρχ. p. 256 ed. J. Chr. Wolf.

nennt, ohne Zweifel aus älteren Quellen, die Nacht, die Erde und den Himmel die drei Principien, die die Orphiker annehmen. Hieraus können wir den lückenhaften Bericht des Damascius aus den Astrologumenen des Eudemus einigermaſsen ergänzen.

Besonders bemerkenswerth ist die fünfte Kosmogonie der Orphiker, die wir bei Athenagoras (Legat. pro Christ. pag. 18 sq. ed. Colon. 1686.) und bei Damascius (in J. Chr. Wolfii Anecdott. gr. p. 253.) lesen. Ich gebe sie, ihrer Wichtigkeit wegen, nach beiden Zeugen abgesondert. Nach dem ersten setzte Orpheus Wasser als den Anfang aller Dinge. In dem Wasser setzte sich Schlamm zu Boden, und aus beiden ward eine Schlange mit einem Löwenkopfe. In der Mitte hatte sie das Gesicht eines Gottes. Ihr Name war Herakles oder Chronos. Sie gebar ein ungeheuer groſses Ey, erfüllt von der Kraft seines Erzeugers. Durch einen Stoſs zerbrach es in zwei Theile, wovon der obere der Himmel, der untere die Erde ward. So ging die Erde als Göttin hervor; mit ihr begattete sich der Himmel und erzeugte die Clotho, Lachesis, Atropos, auch die Hecatonchiren Cottus, Gyges, Briareus und die Cyclopen Brontes, Steropes, Argos. Da der Himmel diese im Tartarus fesselt, so gebiert die Erde die Titanen als Rächer. Es folgt darauf die Geschichte von der Entmannung des Uranus, von dem Verschlingen der Kinder, von der Fesselung des Kronos, vom Kampfe des Zeus gegen die übrigen Titanen [22]). Darauf verfolgt Zeus, so fährt die Erzählung (p. 19 sq.) fort, seine Mutter Rhea oder Demeter (denn das sey Eine Gottheit; so muſs der Text ohne Zweifel geändert werden, wie auch der Herausgeber bemerkt hat), die sich seinen Umarmungen entzieht.

22) Vergl. oben II. Th. p. 428 — 431.

Sie verwandelt sich deswegen in eine Schlange. Er aber nimmt gleiche Gestalt an, umstrickt sie mit dem sogenannten Herculischen Knoten, wovon der Hermesstab noch das sichtbare Bild ist, und erzeugt mit ihr die Persephone. Diese hatte aufser den zwei natürlichen Augen noch zwei andere auf der Stirne, dabei hinten am Nacken ein Thiergesicht, und Hörner auf dem Kopfe. Rhea, erschrocken über diese Mifsgestalt, entfloh und reichte ihr die Brust nicht, daher sie auch in der mystischen Sprache Ἀθηλά, die nicht gesäugte, heifst, gewöhnlich aber Kore und Persephone. Auch mit ihr begattete sich ihr Vater Zeus in Schlangengestalt, und erzeugte den Dionysus.

Damascius (a. a. O.) läfst sich über diese Genesis so vernehmen: « Die Kosmogonie, die man nach Hieronymus und Hellanicus erzählt, wenn beide nicht etwa Eine Person sind, lautet so: Wasser, sagt er, war zu Anfang, und Schlamm, welcher sich zur Erde verdickte [23]). Diese beiden Principien setzt er als die ersten, Wasser und Erde, letztere als zerstreubar von Natur; jenes als das, was diese zusammenleimt und zusammenhält. Den Einen Weltgrund vor diesen beiden (Principien) übergeht er als unaussprechlich mit Stillschweigen. Denn eben dafs er gar nichts davon sagt,

23) Es mufs corrigirt werden: καὶ ἰλὺς ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ. Darnach habe ich übersetzt. Ersteres ergiebt sich aus der Vergleichung mit Athenagoras, und letzteres ist die Lesart des von mir verglichenen Leydner Codex. Ueber die Entstehung aller Dinge aus Wasser werden beim Plato im Cratylus (p. 402. b. p. 66 Heindorf.) Orphische Verse angeführt. Die Orphiker drückten diesen Satz wohl auch mythisch durch die Ehe des Oceanus und der Tethys aus. Man vergleiche Plato Theaetet. p. 152. e. p. 317 Heindorf. und Sextus Empiric. advers. Math. X. p. 314.

«beweiset [24]) sein unaussprechliches Wesen. Ein drittes Princip aber, sagt er [25]), sey nach den zweien geboren worden und aus ihnen, aus Wasser und Erde; es sey dies eine Schlange, woran die Köpfe eines Stieres und eines Löwen [26]) hervorgewachsen, in der Mitte das Gesicht eines Gottes. Auch hatte sie Flügel auf den Schultern. Ihr Name war die nimmer alternde Zeit (χρόνος ἀγήρατος) und zugleich Herakles. Mit ihm begattet sich die Ananke oder die Natur. Sie ist auch die körperlose Adrastea, ausgespannt [27]) durch die ganze Welt und ihre äufsersten Gränzen berührend».

Bei dieser letzteren Kosmogonie verweilen wir billig etwas länger. Es ergiebt sich auf den ersten Blick, dafs die Darstellung bei Damascius unvermischter ist, als die bei Athenagoras. Letztere hat offenbar schon mehr He-

24) Ἐνδείκνυται Cod. Voss. — und das fordert der Sinn. Bei Wolf steht εἰ δεικ.

25) Φησὶ vermuthete mit Recht ein Gelehrter in der Biblioth. crit. Amstel. II. 2. p. 88.

26) Beim Proclus hat der Orphische Phanes aufserdem noch Widder- und Schlangenköpfe; s. Fragmm. Orph. p. 503 ed. Herm.

27) Ich folge auch hier dem Cod. Voss. der διωργυιωμένην hat. Diese Wortform fehlt in allen Griechischen Wörterbüchern. Sie ist aber nicht zu bezweifeln. Das einfache Verbum steht im Lycophron 1077 (vergl. Steph. Thes. II. p. 430 und 1436.) und die Analogie vertheidigt sie. So kommt z. B. bei Ctesias Indic. VI. die Form περιωργυιωμένοι vor, welches Perizonius zum Aelianus V. H. XII. 22. gut erklärt. Der Sinn ist: der Leib der Ananke ist durch das ganze Weltall ausgereckt, und sie umfafst mit ihren Riesengliedern dessen Gränzen. Der Zusammenhang erinnert aber zugleich an das Hesiodeische ἐτανύσθη (Theogon. 177.) in dem Gesang von der Begattung des Uranus und der Gäa.

siodeische Zusätze [28]). Das sieht man auch aus Clemens Romanus (Recognit. p. 145.), wo, nach dem Vortrag der Orphischen Weltentstehung, ausdrücklich bemerkt wird, daſs Hesiodus nun noch von den Titanen und dergleichen singe; was wir bei Athenagoras unter den Sätzen Orphischer Kosmogonie finden. Andrerseits kennt Hellanicus in der Orphischen Genesis eine

28) Nach Zoëga (Abhandll. p. 243 ff.) waren die alten Orphisch-Pythagorischen Theogonien, die Kerkops und Onomakritus erfunden, zwar gänzlich fremd den Angaben späterer Schriftsteller über den eygebornen Gott, aber nicht sehr verschieden von denen des Hesiodus (vergl. oben II. Th. p. 419 ff.). Was z. B. hier Uranos und Gäa heiſse, sey dort Ophion und Eurynome u. s. w. Der Hauptunterschied sey nur der, daſs die Orphischen Poesien sich vorzugsweise mit Dionysus beschäftigten, von dem sich in den Hesiodeischen nur kurze Andeutungen finden (Theogon. 940. 946.). Später als Aegyptisches und Griechisches verbunden, habe man eine neue Art Orphischer Fabeln erfunden, indem man unter Anderm den Griechischen Mythus vom Chaos und Eros mit der Aegyptischen Allegorie, welche aus dem durch den Mund des ersten Bewegers hervorgegangenen Ey den göttlichen Weltordner entstehen lieſs, verknüpfte u. s. w. So sey insbesondere die Aegyptische Idee des Phthah, des Werkmeisters, auf die Orphische Theogonie übertragen worden (p. 246 ff.) (?). Indem die Aegyptische Symbolik die verschiedenen Principien der Griechischen Kosmogonie auf ein einziges und ursprüngliches zurückführe, das Chaos, Stoff und Seele zugleich, sey, worin kraft der ihm eigenen Bewegung das Weltey sich bilde, in welchem, gleich einem belebenden Keime, der austheilende Gott, der Orphische Eros, wohne, so nähere sich diese Symbolik der Theogonie des Clemens am meisten, obwohl letztere verschönert und mit gnostischen Ausdrücken geschmückt zu seyn scheine. Die Sage, welche Damascius die gemeine nennt, falle in die Widersprüche der ersten Griechischen Theogonien zurück u. s. w. (p. 248 ff.)

Ananke. Auch im Pythagoreischen System wufste man von einer die Welt umlagernden Ananke; und der Orphiker singt in der Argonautik (vs. 12.) von einer ἀμέγαρτος ἀνάγκη:

„Wie der Urzeit Chaos in schrecklichem Zwange das All hielt.“

Auch von Proclus (Theolog. Platon. IV. 16.) wird der Adrastea neben dem Demiurg gedacht. Derselbe (in Tim. pag. 323.) führt folgende Sätze als Orphisch an: der Demiurg werde von der Adrastea erzogen, beschlafe die Ananke (Nothwendigkeit) und erzeuge die Heimarmene (das Schicksal). Hieraus können wir die obige Kosmogonie bei Hellanicus ergänzen, und, gelegentlich bemerkt, hier haben wir einen der Fälle, dafs ein bei einem späteren Platoniker als Orphisch aufgeführter Satz durch die Auctorität eines älteren Zeugen Bestätigung gewinnt (vergl. auch I. Th. p. 420.).

Von dieser älteren Auctorität mufs aber um so mehr Notiz genommen werden, weil neuerlich noch jene ganze Kosmogonie bei Athenagoras von einem geistvollen Manne 29) für neu ausgegeben und aus dem Mithrasdienste ist hergeleitet worden. Ich gehe von dem durch Herodotus und viele andere Zeugen bestätigten Satz aus, dafs Aegypten hauptsächlich das Vaterland der Orphischen Lehren ist. Die Spuren eines vermuthlich alten Zusammenhangs Persischer Mithrasreligion habe ich im Vorhergehenden verschiedentlich nachgewiesen. Wenn also, wie man denn nicht läugnen kann, in dieser Orphischen Bildersprache sich einige Aehnlichkeit mit den Symbolen des Mithras zeigt, so

29) Kanne in den Analect. philolog. p. 39. und in der Mythologie der Griechen p. 43 f.

möchte ich diese Uebereinstimmung mehr aus jenem frühen Zusammenhange Aegyptischer und Persischer Religion ableiten, oder daraus, daſs die Orphiker und Mithrasverehrer ihre Bilder guten Theils aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, als aus jenem Zusammentreffen allein auf ihre Neuheit schlieſsen. Daſs sie aber alt ist, dafür bürgt das Alterthum des Zeugen; denn zuvörderst will obige Aeuſserung des Damascius keineswegs sagen, jener Hieronymus habe vielleicht unter der Maske des älteren Hellanicus eine Orphische Kosmogonie in die Welt befördert, wie Kanne muthmaſst; sondern, was schon ein gelehrter Mann in der Bibliotheca critica (II. 2. pag. 88.) gesehen, der Sinn der Stelle ist dieser: Da Hieronymus aus dem Hellanicus geschöpft habe, so müſsten beide als Ein Gewährsmann betrachtet werden. Wer also der Hieronymus sey, ob z. B. etwa der Peripatetiker unter Ptolemäus Philadelphus [30]), ist uns ziemlich gleichgültig; wir haben für diese Orphische Kosmogonie unmittelbar eine sehr alte Auctorität an dem Geschichtschreiber Hellanicus aus Lesbos, unmittelbar vor Herodotus und noch dessen Zeitgenosse. Er hatte über Aegypten geschrieben (Gellius N. A. I. 2.), und vielleicht stand gerade in diesem Werke jene Orphische Kosmogonie. Wenigstens hatte Nicomachus in einem Buche von den Aegyptischen Festen den Herakles als χρόνος, als Zeit gekannt (Joh. Lydus de menss. IV. 92.). Doch vielleicht hatte Hellanicus in einer andern Schrift, Νομοὶ βαρβαρικοί betitelt, worin vom Zamolxis die Rede war (Etymolog. magn. in Ζαμολξ.), jenes andern Gesetzgebers Orpheus und seiner Lehre gedacht.

30) Jonsius de Scriptor. hist. philos. II. p. 154 Dorn.

§. 3.

Bildliche Vorstellung dieses Orphischen Urwesens.

Was nun die bildliche Vorstellung jenes Orphischen Urwesens Herakles-Chronos betrifft, so haben wir vor Allem in Aegyptischer Bildnerei zu suchen, wo von Orphischen Dingen die Rede ist, und nicht in den Mithrasbildern. Auch lassen sich alle einzelnen Theile durch jene ersteren aufs befriedigendste erklären. Darüber kann ich, nach dem Bisherigen, kürzer seyn [31]). Fassen wir vorerst jenen Orphischen Herakles-Chronos als Aegyptischen Sem d. h. als Sonnengott ins Auge, so wird der Löwenkopf des Orphischen dadurch vollkommen deutlich. Den Löwen setzte der Aegyptier mit der Sonne in die genaueste Verbindung; sein Zeichen im Thierkreise hiefs der Sonne Haus [32]). Die Löwen waren in Aegypten der Sonne heilig [33]); wenn die Sonne im Löwen stand, hatten die Tempelschlüssel Löwenköpfe (Scholiast. Arati pag. 22 ed. Oxon.) — um nicht noch Mehreres anzuführen, was Cuper im Harpocrates (pag. 48 sq.) gesammelt hat [34]). Der Stierkopf aber

31) S. oben I. Th. p. 506 und 527. Not. 320. nebst der Tafel XVIII. nr. 2.

32) Aelian. H. A. XII. 7. Macrob. Saturn. I. 21.

33) Aelian. H. A. V. 39. Horapollo I. 17.

34) Ich habe bereits im ersten Th. an mehreren Stellen über das Symbol des Löwen mich erklärt, s. p. 325. Not. (vgl. p. 273.) und besonders p. 502 f. Not. 284. vergl. p. 527. und endlich p. 784 f. Hierher gehört auch noch, was Jomard in der Descript. de l'Egypte I. Antiqq. Cap. VIII. §. 3. p. 7. über die Betten mit Löwenköpfen und Löwenfüfsen bemerkt, da wo er eine solche Sculptur im Tempel zu Hermonthis beschreibt, und zuerst die Meinung be-

ist, wie schon oft von uns bemerkt wurde, das ganz natürliche, und namentlich auch Aegyptische Attribut der Sonne in der Frühlingsgleiche 35). Der Schlangenleib jenes Herakles erklärt sich gleichfalls durch die Aegyptische Idee, nach welcher die allwirkende Natur- und auch die Sonnenkraft durch gewisse Schlangenarten versinnlicht ward (s. oben I. Th. p. 504.). Gerade aber ist ja bei Athenagoras (p. m. 18.) in der angeführten Genesis von der das Weltey erfüllenden Kraft des Erzeugers Herakles die Rede. Das göttliche Gesicht, das jene Orphische Schlange neben den Thierköpfen hat, läſst sich vielleicht auch am ersten aus Aegyptischen Bildwerken und Münzen erläutern, worauf ja jene Schlangen, die man Agathodämonen nannte, nicht selten vorkommen, z. B. auf der Münze des Anto-

rührt, daſs die Griechen Erfinder dieser Löwenattribute an Lagerstellen und dergl. seyn sollten, wonach man diese Sitte aus dem heroischen Zeitalter von den Exuvien, worauf die Helden saſsen, herleitet. Jomard bemerkt aber sehr wohl, daſs, was auch Tischbeins Sammlung der Vasen III. pl. 30. und andere Griechische Kunstwerke für diese Meinung zu beweisen schienen, gleichwohl die Löwenbetten zu Hermonthis und an andern Aegyptischen Orten älter als jene Griechischen Sculpturen, und daſs diese Löwenattribute bei den Aegyptiern symbolisch gewesen seyen. Auch die Isis ist in einem Relief zu Hermonthis mit einem Löwenkopfe abgebildet (s. Jomard a. a. O. p. 8.). Ebendaselbst findet sich auch eine Figur mit einem Löwenleibe, Sperber- (Falken-) kopfe und Crocodilsschweife.

35) Auf das von Damascius aufgestellte Bild des Phanes mit in den Seiten angewachsenen Stierköpfen, als Sinnbild von Kraft und Fruchtbarkeit, bezieht Zoëga (Abhandll. pag. 252.) das Beiwort ταυροβόας im fünften Orphischen Hymnus, und nicht, wie Gesner, auf das verliebte Gebrüll der Stiere.

ninus Pius [36]). Doch darauf will ich, wegen des möglichen Einwurfs, dafs diese Bilder aus Orphischen Vorstellungen geflossen seyn können, nicht so viel Gewicht legen, als darauf, dafs diese Verbindung eines Schlangenleibes mit einem Menschenkopfe ganz in der Analogie anderer sehr alten Bildwerke gehalten ist. Aus den Mithrasbildern kann man auch nur einen mit einer Schlange umwundenen Jüngling nachweisen, nicht jene Darstellungsart [37]).

Jener Sem-Herakles ist, wie wir oben sahen, nicht blos Sonne, Sonnenjahr, Sonnenzeit, sondern auch eben deswegen Zeit überhaupt, und auch in diesem Sinne auf der Isischen Tafel dem Phönix, dem Wundervogel, als dem Bilde grofser Zeitperioden verbunden [38]). Mithin liegt es ganz nahe, warum ihn jene Osphische Genesis als χρόνος genommen hat [39]). Kanne, der von dem Satz ausgeht, jene Kosmogonie bei Athenagoras sey theils aus Persischen, theils aus Indischen Quellen zusammengeborgt, nimmt nun, um sie mit einer Indischen Kosmogonie in der Upnekhata harmonisch zu machen, an: die Aussage des Athenagoras und Damascius: Chronos sey Herakles, beruhe auf einem Mifsverstand, und von einem Aegyptischen Wesen Herakles könne hier nicht die Rede seyn; vielmehr sey der Satz: Chronos zeugte das Ey, so zu fassen: «Im Anfang war die Welt in Gestalt eines Eyes» (Mythologie der Griechen p. 49.). Dieser Annahme mufs ich widersprechen. Denn erstens nennt ja auch ein an-

36) Bei Zoëga Numi Aegypt. Imper. tab. XII. S. oben I. Th. p. 505. Not. 287.

37) S. auch Zoëga Abhandll. p. 195.

38) S. oben I. Th. p. 440. und II. p. 205.

39) Ueber den Chronos im System der Orphiker vergl. auch Zoëga in den Abhandll. p. 235 ff.

derer Zeuge in einem ganz andern Zusammenhange [40]) den Herakles ausdrücklich χρόνος, die Zeit; zweitens ist es vorzüglich zu beachten, daſs dieser Chronos bei Damascius ein erhöhendes Prädicat bekommt: ἀγήρατος, der nie alternde. Dies hängt ganz genau mit Aegyptischen Vorstellungen vom Sem-Herakles zusammen, die selber im Griechischen Mythus noch nicht ganz erloschen waren. Er ist ja der Phönixträger der Isistafel, er ist jener oft ermattete und wieder gestärkte und endlich der ewigen Jugend (Hebe) zugesellte Herakles (vergl. oben II. Th. p. 255.). Wie wird aber, kann man fragen, Herakles Demiurg, Weltbaumeister? Auch das ist wieder durch die Aegyptische Idee des Sonnengottes vermittelt. Nach Chäremo und andern Schriftstellern (bei Eusebius Pr. Ev. III. 4. p. m. 32.) dachten sich die Aegyptier die Sonne ganz bestimmt als δημιουργός, als Weltbaumeister. Es kann also nicht auffallen, daſs Hercules dieselbe Würde und Eigenschaft auch in jener Orphischen Kosmogonie hat. Selbst die höchste Steigerung der Idee des Herakles kann in einem System nicht befremden, dessen Aegyptischer Ursprung durch unverdächtige Zeugen behauptet wird, da wir ja von einem anfangslosen Sem-Herakles bei den Aegyptiern hören: «Sacratissima religione (sagt Macrobius in den Saturnalien I. 20.) Herculem Aegyptii venerantur — ut *carentem initio* colunt».

Da also die Aegyptische Mythologie so viele Erläuterungen Orphischer Genesis an die Hand giebt, so halte ich es für gerathen, zunächst bei ihr stehen zu bleiben, und nicht zuerst aus entfernteren Quellen jene Dogmen abzuleiten. Die Uebereinstimmung mit diesen hernach

40) Nicomachus von den Aegyptischen Festen, bei Joh. Lydus de menss. p. 92.

auch nachzuweisen, ist oft interessant und belehrend. Davon können wir gleich mit dem Bilde vom Weltey ein Beispiel geben, worauf uns die Erklärung jener Kosmogonien doch von selbst leitet.

Diese Dichtung findet sich aber in allen, wenn gleich, wie es scheint, mit verschiedenen Nebenbestimmungen. So gingen z. B. nach Olympiodorus (in Platonis Philebum, vergl. Fragmm. Orphic. p. 510) die drei Monaden aus dem Ey hervor. Nach Aegyptischer Vorstellung haucht jener erste Bildner Kneph (Κνήφ) ein Ey, die Welt, aus, woraus Phthah, der zweite Bildner, der Ordner, der Kunstreiche, hervorgeht (Euseb. Pr. Ev. III. 11. p. m. 115.). Es ist mithin consequent auch das Orphische Weltey als zunächst Aegyptisch zu nehmen. In den Kosmogonien der Indier finden wir dieselbe Dichtung wieder, und es mag immer seyn, daſs sie von dorther zu den Aegyptiern kam. Die Orphiker erhielten sie aber vermuthlich von diesen letzteren. Im Gesetzbuch des Menu scheint das Wasser das zuerst Hervorgebrachte zu seyn; in ihm erzeugte sich der Lichtsaame, regte sich und gestaltete sich zu einem glänzenden, vermuthlich im Wasser schwimmenden Ey [41]). Gerade wie in der Orphischen Genesis bei Athenagoras spricht die Indische Urkunde von jenem kosmogonischen Ey:

Selber dann durch des Geistes Sinnen hat er (der Ewige) das Ey entzwei getheilt,
Aus den getheilten Stücken dann bildet Erd' und Himmel er.

Auf dieses halbirte Weltey der Orphiker spielten nachher die berühmtesten Dichter der Griechischen Komödie an, z. B. Alexis bei Athenäus (II. p. 230 Schweigh.), Ari-

41) S. oben I. Th. p. 595. und daselbst Fr. Schlegel, verglichen mit der Upnekhata von Anquetil T. I. p. 27.

stophanes in Plato's Gastmahl (cap. 17 Ast. p. 190 Steph. p. 40 Bekker.) und in seinen Vögeln (vs. 694.) [42]).

Uebrigens gab dieses Dogma den strengeren Orphikern und Pythagoreern, wie es scheint, Anlafs, sich der Eyer zu enthalten [43]), während die Cyniker, wie wir

42) Wegen der Geburt aus dem Ey (obwohl man auch andere Sagen hatte, die jedoch weniger angemessen und nicht so gewöhnlich dem von den Neuplatonikern angenommenen theologischen System seyen) heifst der uranfängliche Gott der Orphiker ὠογενής, der Eygeborne. Unter den verschiedenen Erklärungen, welche schon die Alten darüber enthalten, billigt Zoëga in den Abhandll. p. 226. 230 ff. die des Macrobius (Saturn. VII. 16.), dafs nämlich das Ey darum in den Mysterien des Liber verehrt werde, weil es in einem unbelebten Runde einen Lebensmittelpunkt einschliefse, wie der Stoff die Seele der Welt in sich einschliefse. Diese Idee von dem Ey als Sinnbild der Erzeugung und Belebung scheine in der That die ursprüngliche, sie sey auch vielen Völkern gemein gewesen, wie Aegyptiern, Chaldäern und Persern, der Griechen nicht zu gedenken. Unter den Griechischen vorhandenen Schriftstellern sey Aristophanes der erste, welcher in den Vögeln (vs. 694 ff.), wo er ein Stück alter Theologie travestirt, den Eros (d. i. Phanes; s. oben) aus dem Ey erzeugt werden läfst, wiewohl man dieses Ganze auch als einen blofsen Einfall des Komikers ansehen könne, ohne einen ernsthafteren Gebrauch von der Stelle zu machen (s. p. 233.). Weit später seyen die Schriftsteller, welche mit ausdrücklicher Angabe des Orpheus von dem eygebornen Gotte redeten, wie im fünften Orphischen Hymnus, ferner bei Damascius, Athenagoras u. s. w. — Ueber das Ey, als Hieroglyphe des Lichts und Lebens, s. Sickler a. a. O. p. 82. 85., der dies auch in dem Worte selbst durch etymologische Forschung nachzuweisen sucht. — Meine Gedanken über diese und ähnliche Sätze werden die Leser aus dem Text dieses Capitels und dieses ganzen Buchs von selbst errathen.

43) Plutarch. Sympos. II. 3. 1. p. 635. E. p. 577 Wytt.

oben gesehen (II. Th. p. 125.), die Eyer sogar von den Opfern desto begieriger verschluckten. In jener Stelle des Plutarchus wird zugleich auf den ἱερὸς λόγος der Orphischen Schule hingewiesen, wornach das Ey das älteste unter allem Erzeugten sey. Deswegen sey auch das Ey in den Bacchischen Mysterien, als ein Bild des das Ganze Umfassenden und das Ganze in sich Enthaltenden, geheiligt. In ähnlicher Beziehung legt Heraclides von Tarent beim Athenäus (II. 65. pag. 246 Schweigh.) dem Ey einen grofsen Vorzug bei. Es erzeuge Saamen und sey höchst nahrhaft, weil es die meiste Gleichartigkeit mit den Urstoffen habe. Hieraus lassen sich zugleich die Gründe vermuthen, warum gerade das Ey in der mysteriösen Bildnerei und Genesis einen so vorzüglichen Rang erhielt.

§. 4.

Die Orphischen Weltalter.

An die Orphischen Kosmogonien schliefst sich die Lehre von den Weltaltern an, wobei wir kürzer seyn können. Auch hier lassen sich verschiedene Berichte vernehmen. Folgende ward von gelehrten Philosophen noch späterhin für die urkundlichste erklärt: Es giebt sechs Weltalter und eben so viele Weltregenten: Phanes, die Nacht, Uranus, Kronos, Zeus und Dionysus. Zuerst verfertigt Phanes das Scepter des Universums. Von ihm empfängt es die Nacht, seine Tochter. Von dieser Uranus. Ihn stürzt Kronos vom Throne. Diesen hinwieder überwältigt sein Sohn Zeus. Nach ihm ist Dionysus der sechste und letzte Regent. Diese Königsreihe fängt oben an mit den intelligiblen und intellectuellen Göttern, geht durch die mittlere Ordnung hindurch und in die sichtbare Welt selbst herab, um auch die einzelnen Dinge in ihr zu

regieren. Phanes gehört zu den intelligiblen und intellectuellen und überweltlichen (ὑπερκοσμίοις) Göttern; so auch die Nacht und Uranus. Mit Kronos beginnt die weltliche Reihe, indem er mit den übrigen Titanen sich in die Dionysische Schöpfung theilet [44].

Andere nahmen nur vier Orphische Weltreiche (βασιλεῖαι) an: das des Uranus, des Kronos, des Zeus und des Dionysus [45]; wogegen sich aber Proclus (am a. O.) erklärt. Nigidius (beim Servius zu Virgils Eclogen IV. 10. pag. 45.) führt für folgende Weltperioden unter andern auch die Auctorität des Orpheus an: erst regiere Saturnus, dann Juppiter, darauf Neptunus und zuletzt werde Pluto, oder, wie die Magier lehrten, Apollo herrschen (vergl. Fragmm. Orph. nr. XLVII.). Auch construirte man die Zwölfzahl der Pythagorisch-Orphischen Principien so: die Zwölfe entsteht durch Combination der vollkommenen Trias (Dreizahl) mit der die Zeugung bewirkenden Tetras (Vierzahl). Die Principien der Trias und der Tetras sind die Dyas und die Monas. Die Monas ist der Aether, die Dyas das Chaos, die Trias das Ey und die Tetras endlich ist Phanes. Dionysus hat die dreizehnte Stelle erhalten, weil er nach den Göttern (nach jenen Zwölfen) ist [46].

Unwillkührlich wird man bei diesen Orphischen Weltaltern an die Yugs der Indischen Religionssysteme erinnert (s. oben I. Th. p. 601 f.). Das Reich des Dionysus, d. i. des Schiwa, fällt sodann ins Kaliyuga. Es ist

44) Proclus in Platon. Tim. p. 291.

45) Olympiodorus zu Plato's Phädo; s. die Stelle bei Wyttenbach zum Phädo pag. 134. vergl. Fragmm. Orphic. p. 509 Herm.

46) Hermias zu Plato's Phädrus p. 135 ed. Ast.

Dionysus-Pluto in dieser Eigenschaft, d. i. der Zerstörer, aber auch der Wiedergebärer.

Die Zerstörung und Wiederherstellung geschieht nach Indischer Lehre durch den Weltbrand. Die Saamen aller Dinge werden in der Bärmutter der Bhavani gerettet, wovon der Lotus das Bild ist, und so kann wieder eine neue Welt werden (s. oben a. a. O.).

Dieses Dogma vom Weltbrande (ἐκπύρωσις) wird von mehreren Zeugen bestimmt ein Orphisches genannt. Man vergleiche nur Plutarchus (de orac. defect. p. 415. F. p. 702 Wyttenb.), Proclus (in Plat. Tim. II. p. 99.), Clemens Alexandrin. (Strom. V. p. 549.). Gewöhnlich heifst die Lehre auch Heraclitisch, und es läfst sich nicht zweifeln, dafs sie im System des Heraclitus sehr ausgebildet war; welches, gelegentlich bemerkt, auch für die relativ frühe Bekanntschaft der Griechen mit ihr spricht. In den Heraclitischen Fragmenten zeigt sich sogar in dem Nebenzuge vom Feuerwinde (πρηστήρ), der die Welt in Flammen setzt, eine Uebereinstimmung mit der Indischen Vorstellungsart [47]). Auch im Stoischen System war der Weltbrand ein Hauptsatz. Hiernach bleibt bei dem allgemeinen Untergange Zeus allein welcher Alles in sich aufnimmt und bewahrt [48]). Folgten die Orphischen Schulen, wie nicht zu bezweifeln ist, orientalischen Quellen, so lehrten sie vermuthlich, diesen Quellen gemäfs, gleichfalls die Fortdauer der Weltsubstanz bei Verbrennung der einzelnen Dinge. Dafür spricht auch das, was Proclus (in Tim. a. a. O.) von der Wiederaufnahme der Dinge in Gott als einen Orphischen Satz vorträgt.

47) Vergl. Paullinus Syst. Brahman. p. 80. und oben I. Th. pag. 603.

48) S. Marcus Antoninus III. 3. und daselbst Gatacker.

Wenn ich bei diesem und den vorhergehenden Sätzen an die Indischen Systeme erinnerte, so will ich dies so wie oben verstanden wissen: Indisch mochten sie alle in letzter Wurzel seyn; aber zu den Orphikern waren sie wohl aus Aegypten zunächst gekommen. Denn dafs auch diese Lehre den Aegyptiern nicht fremd gewesen, davon zeigen sich mehrere Spuren.

Jenem letzten Weltregenten Dionysus war nun vorzüglich Griechenland zugethan. Seine Religion hatte allenthalben siegreich Platz genommen, und Mysterien waren ihm gewidmet in Athen und in Argolis, auf Creta, in Vorderasien und in den Griechischen Colonien in Italien und Sicilien. Von diesen müssen wir also zunächst handeln, um uns dadurch zu der allgemeinen Uebersicht der Bacchischen Geheimlehre und Bildnerei den Weg zu bahnen. Von den Thebanischen Trieteriden und von den Argolischen Lernäen habe ich oben geredet. Hier ist also von den übrigen Instituten zu handeln, wobei auch auf jene gelegentliche Rückblicke geworfen werden müssen. Athen mag in dieser Uebersicht den Anfang machen.

Viertes Capitel.

Bacchische Mysterien.

§. 1.

Die Athenischen Bacchusmysterien.

Athen hatte dreierlei Dionysien (Διονύσια), welche sorgfältig zu unterscheiden sind. Dies ist erst in neuerer Zeit durch Ruhnkenius geschehen (im Auctuarium ad Hesych. T. II. unter Διονυσ.), womit man Wyttenbachs Bemerkungen (Biblioth. crit. P. VII. p. 51 sqq. und XII. p. 59.) verbinden muſs. Ruhnken unterscheidet nämlich 1) die ländlichen Dionysien, im Monat Posideon; 2) die städtischen oder die groſsen, im Monat Elaphebolion; 3) die, welche man auch die Anthesterien oder Lenäen nennt, im Monat Anthesterion und Lenäon. Es hat diese Ansicht, obwohl sie von einigen Gelehrten gebilligt worden, dennoch vielen Widerspruch erfahren müssen, zumal da schon vorher manche Gelehrte entgegengesetzte Meinungen aufgestellt und durchzuführen gesucht hatten, wie z. B. Meursius, welcher die Lenäen von den Anthesterien unterschieden wissen wollte [1]). Ich begnüge mich, darauf verwiesen zu haben,

1) Es ist dieser Gegenstand in neueren Zeiten wieder mehrfach behandelt und bestritten worden. Die vollständigen Angaben hierüber giebt Böckh in einer Abhandlung der Königl. Preuſsischen Academie der Wissenschaften zu Berlin: „Vom Unterschiede der Attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dio-

und eile zu meinem Zwecke, welcher zunächst auf eine Uebersicht der Mysterien des Dionysus zu Athen

nysien" (s. Jahrg. 1816 — 1817. pag. 47 ff.), wo er jedoch, mit Verwerfung der seit Selden und Ruhnken angenommenen Meinung, dafs die Lenäen mit den Anthesterien zusammenfielen, die eigene Meinung aufstellt (s. p. 53.), dafs die Lenäen als ein besonderes Fest angesehen werden müfsten, welche im Attischen Monat Gamelion oder, was dasselbe ist, im Jonischen Monat Lenäon gefeiert worden, völlig verschieden von den genannten Anthesterien. Die Meinung, welche Scaliger und Andere aufgestellt, dafs die Lenäen einerlei seyen mit den ländlichen Dionysien, kann nach Böckh p. 65 ff. ebenso wenig für statthaft gelten. Denn aufser dem, dafs die Stellen der Alten, die man zu diesem Zweck anführt, theils keine Aufmerksamkeit verdienen, theils eine andere Erklärung zulassen, war ja das Lenäon nicht auf dem Lande, obwohl dies sehr leicht aus dem Namen, der von der Kelter kommt, konnte geschlossen werden; nur so viel könne man zugeben, dafs die Lenäen als Kelterfest ursprünglich ein ländliches Fest waren, nachher aber ein städtisches wurden. Auch bezeugen andere Schriftsteller ganz bestimmt die Verschiedenheit der Lenäen und der ländlichen Dionysien. Rücksichtlich der Anthesterien kann man die Choen und Chytren als ausdrückliche Unterscheidungen anführen, so wie insbesondere die Stelle des Hippolochus beim Athenäus IV. p. 130. E. — Diese Behauptungen sucht nun Böckh zu erweisen durch eigene Untersuchungen über den Ort, wo die Lenäen gefeiert wurden (pag. 69 — 83.), über die Zeit der Feier (pag. 83 ff.), welche entschiedener Weise mit dem Aufführen von neuen Tragödien und Komödien (wahrscheinlich auch von alten) verbunden war (p. 104. 105.), während man bei den Anthesterien blos Proben annehmen könne, oder Aufführung von Komödien, obwohl keines von beiden mit Sicherheit. — Auch hier mufs ich mich auf die blofse Mittheilung dieser Sätze beschränken, da eine Erörterung mich von meinem Ziele entfernen würde.

gerichtet ist. Diese gehörten zu den Lenäen, und wurden vor dem Frühling im Monat Anthesterion, der so ziemlich mit unserm Februar zusammenfällt, in dem uralten Dionysustempel zu Limnä (ἐν Λίμναις) gefeiert, der nur Einmal jährlich, am zwölften des genannten Monats und blos zum Zwecke jener Feier, geöffnet werden durfte [2]. So weit sich aus Aristophanes Fröschen

2) Saintecroix (Recherches sur les mystères du Paganisme II. pag. 75.) unterscheidet ein doppeltes Dionysus- oder Bacchusfest der Athener: 1) die kleinen Dionysien, entsprechend den kleinen Mysterien von Agra, 2) die grofsen dreijährigen Trieteriden. Sie scheinen die ältesten und deswegen auch in ihrem Ursprunge die einfachsten gewesen zu seyn, obwohl sie in der Folge mit vielem Pomp und Aufwand gefeiert wurden. Silvestre de Sacy bemerkt aber hierbei mit Recht, dafs Saintecroix, indem er nur zwei Dionysien, die des Monats Anthesterion, die grossen und ältesten, und die Stadtdionysien im Monat Posideon annehme, offenbar Mehreres verwirrt habe, was doch unterschieden werden müsse. Er führt dann zunächst Frérets Meinung (im XXIII. Bande der Lettres de l'Academie des Inscriptions) an, dafs man vier Feste des Bacchus zu Athen unterscheiden müsse: 1) das grofse Dionysusfest im Monat Anthesterion, dasselbe, wovon Demosthenes in der Rede advers. Neaer. spreche; 2) die kleinen oder ländlichen Dionysien im Monat Posideon; 3) die kleinen städtischen Dionysien im Monat Elaphebolion; 4) die dreijährigen, welche nach der Weinlese zu Athen an einem Orte, genannt die Keltern — ἐν τοῖς ληνοῖς — gefeiert wurden, wo man tragische, komische und satyrische Stücke aufführte. Nachdem er auch noch des Ruhnkenius Meinung angeführt, wirft er zuletzt die Frage auf, auf deren Beantwortung derselbe Gelehrte sich gar nicht eingelassen, ob nämlich eins dieser drei Feste nicht jährlich, sondern nur alle drei Jahre gefeiert. Von den Anthesterien sey es wohl aufser Zweifel, dafs sie jährlich gefeiert worden, da Demosthenes versichere, dafs der Tempel des

(vs. 209 ff.) schliefsen läfst, wurden auch zu Athen diese Bacchusweihen an einem See gefeiert. Man wird sich des zirkelrunden Sees noch erinnern, um welchen man zu Sais den Tod des Osiris beging, so wie der Lernäen am Alcyonischen See (oben III. Th. p. 163.). Ein solches Local scheint also bei dieser Feier hergebracht gewesen zu seyn. Der Ort dieses älteren Bacchusdienstes, wie ihn Thucydides (a. a. O.) nennt, war ein Platz in der Stadt Athen, und dessen Name Limnä [3]), so wie des

Bacchus, wo dies Fest gefeiert werde, nur einmal in jedem Jahre bei Gelegenheit eben dieses Festes geöffnet werde. Dasselbe wird auch von den ländlichen Dionysien versichert. Es wären also blos noch die grofsen städtischen Dionysien übrig, denen man eine dreijährige Feier zuschreiben könne; aber ein ähnlicher Umstand würde gewifs durch irgend einen der alten Schriftsteller, welche von den Festen des Bacchus geredet haben, auf uns gekommen seyn, und Theophrastus (Eth. 3. „καὶ τὴν θάλατταν ἐκ Διονυσίων πλώϊμον εἶναι") spricht ohne Zweifel hier von einem Feste, das alle Jahre wiederkehrt. Wenn demnach auch wo eine Angabe einer dreijährigen Feier sich findet, so ist diese unsicher, und bezieht sich wohl auf die Trieteriden, die man dem Bacchus in seinem Geburtsorte Theben feierte (vergl. oben III. Th. p. 96.).

3) Aus Hesychius, Photius und Andern, bemerkt Böckh a. a. O. p. 69 ff., erhellt, dafs der Ort, wo die Lenäen gefeiert wurden, das Lenäum war, ein grofser, ummauerter Raum, worin sich die Heiligthümer befanden; dafs dasselbe ferner in der Stadt war, und dafs ehemals hier, ehe ein Theater da war (das natürlich später, weil der Ort durch den heiligen Gebrauch geweihet war, an demselben Orte oder nahe dabei gebaut wurde), die Schauspiele gegeben wurden. Dort war nach Pausanias (I. 20.) der Tempel des Dionysus, des Gottes der mystischen Anthesterien, dessen Tempel zu Limnä (s. Thucydides a. a. O.) der älteste und heiligste unter den Dionysischen war. Dort also beim Theater, südlich von der Burg,

Gottes Name Λιμναῖος, kam wahrscheinlich von einem See oder Sumpfe her. Gleichwohl suchte man andere Herleitungen, z. B. von der Mischung des Weines [4]). Auch die Jonier feierten dieses Fest, nach ihres Vaterlands Sitte, im Frühjahre (Thucyd. a. a. O.).

Die Aufsicht über diese Mysterien hatte der Archon König (βασιλεύς) nebst den ihm beigegebenen Epimeleten. Er ernannte die Priesterinnen dieses Geheimdienstes, deren vierzehn waren, nach der Zahl der Altäre in jenem Tempel. Sie hießen Γεραῖραι oder Γεραραί, die Ehrwürdigen, und verrichteten mit Zuziehung

wäre das Lenäum zu suchen. Wenn es also offenbar ist, daſs der Lenäische Dionysus derselbe ist mit dem der Anthesterien, und dies ein Hauptbeweis der Ansicht des Ruhnkenius für die Einerleiheit der Lenäen und Anthesterien ist, so sucht dagegen Böckh (pag. 71.) die Schwäche dieses Beweises darzuthun. Denn auſser Anderm könne weder die Einerleiheit des Ortes für beide Feste, noch die Einerleiheit des Gottes, dem sie geweihet, beweisen, da Einem oder zwei zu Einem umgeformten Gotte zwei Feste gefeiert werden konnten. Die Schwierigkeiten, die sich dagegen hier ergäben, wenn man die ländlichen Dionysien und die Lenäen für eins nehme, lieſsen sich viel schwerer beseitigen, und die Stellen, die dafür sprächen, lieſsen sich erklären durch die Annahme, daſs das Lenäon anfänglich auſser der Stadt war, daſs es der erste Ort war, wo eine Kelter sich befand (?), und daſs das Lenäenfest die Feier der ersten Keltereinrichtung war, eben darum aber keine ländlichen Dionysien in ihrer bestimmten Form. Auch habe es weiter keine Lenäen auf dem Lande gegeben (?); woraus sich eben erweisen lasse, daſs das Fest eine ganz einzelne, auf einen bestimmten Ort und bestimmten Anlaſs beschränkte Bedeutung müsse gehabt haben (sieh. pag. 73.).

4) S. Phanodemus beim Athenäus XI. 13. pag. 204 Schweigh. und daselbst Casaubonus.

einer andern Priesterin die geheimen Gebräuche [5]). Die Gemahlin des Archon König brachte insbesondere ein mysteriöses Opfer für die Stadt; auch nahm sie den Gerären, die ihr wohl untergeben seyn mochten, den Amtseid ab, den uns Demosthenes (contr. Neaer. p. 591. p. 1371 Reisk.) aufbehalten hat: Ich bin lauter und rein und unbefleckt, beides, von allem Andern, was verunreinigt, und auch von der Gemeinschaft mit einem Manne; und die Theönia (θεοίνια) und Jobacchien (Ἰοβακχεῖα) will ich feiern (γεραίρω) dem Dionysus nach der Väter Gebrauch und zu den gebührenden Zeiten [6]). Die Oberaufsicht über sie führte jedoch der Oberpriester des Dionysus, der auch den Vorsitz bei den Spielen hatte (Scholiast. Aristoph. Ran. 297.). Ueberhaupt waren die Dionysien im alten Athen sehr hohe Feste, und nach Suidas zählte man dort ehemals sogar die Jahre danach. Bei dem Priesterpersonale dieser Weihen kommen noch mehrere Namen vor, die wir zum Theil in den Eleusinien wiederfinden, wie der Hierokeryx und der Daduch (ebend. zu vs. 479.), ohne daſs es sich ausmachen läſst, ob es dieselben Individuen waren.

Die Aufnahme geschah hier, wie bei jedem Mysterium, mit besonderen Vorbereitungen. Nach einer Stelle des Servius (zu Virgils Aeneis VI. 740.) sollte man mit Saintecroix vermuthen, es sey blos die Reinigung durch die Luft in diesen Lenäen gebräuchlich gewesen. Doch eine genaue Vergleichung mit einem andern Zeugniſs desselben Grammatikers (zu Virgils Georg. II. 388.), wobei er sich auf Orphische Ordensregeln beruft, führt

5) Pollux VIII. 9. p. 929. und daselbst Hemsterhuis.

6) Vergl. Pollux a. a. O. mit den Auslegern. Hesych. in γεραιρ. Etymolog. magn. unter demselben Worte und daselbst Dionysius von Halicarnaſs.

auch mich auf die Vermuthung, daſs mehrere Arten von Reinigungen dabei üblich waren [7]). Auch andere Gründe sprechen dafür. Daſs die Wasserreinigung in Bac-

7) Es gab in alten Mysterien drei Arten von Reinigung: durch Wasser, Feuer und Luft; s. Servius ad Virgil. Aeneid. VI. vs. 740. wo es unter andern heiſst: Unde et in sacris omnibus tres sunt istae purgationes. Nam aut taeda purgantur et sulphure, aut aqua abluuntur, aut aëre ventilantur: *quod erat in sacris Liberi.* Nach diesen letzten Worten sollte man vermuthen, in den Bacchischen Mysterien sey blos die Reinigung durch die Luft gebräuchlich gewesen. Allein in der andern Stelle (ad Georg. II. vers. 388 seqq.) drückt er sich schon etwas anders aus. Nachdem er eine Erklärung von den oscilla gegeben, fährt er fort: Et hoc in Orpheo lectum est: prudentioribus tamen aliud placet, qui dicunt sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere. *Omnis* autem purgatio aut per aquas aut per ignem fit, aut per aërem, sicut in Sexto Aeneidos (VI. 740 seqq.) ait: Aliae panduntur inanes etc. Uebrigens wissen wir, daſs in Athenischen Mysterien die Schicksale der Seelen nach dem Tode dargestellt wurden (Platon. Phaedon. p. 60 Heindorf.). Daſs dies auch in den Bacchusweihen dort der Fall war, läſst sich aus Aristophanes Fröschen (vs. 154. 321. 390.) vermuthen. Ein günstiges Loos bereiten der Seele, so lehrte man, vor Allem die Mysterien; durch ihre Reinigungen waschen sie die Makel ab, die diese während ihres Aufenthaltes im Leibe angenommen (Platon. Phaed. p. 61 Heind.). Dies vorläufig in Betreff der Attischen Bacchusweihen. — Uebrigens wird das oscillum (*αἰώρα*) auch noch durch einen eigenen Mythus den Attischen Bacchusfesten zugeeignet. Es sollte, fabelte man, eine Erinnerung seyn an den traurigen Tod der Weingeberin Erigone und an das Schicksal der Attischen Jungfrauen, die sich erhängt hätten (Hygin. fab. 130.). Es ist bekannt, daſs man unter den Oscillen bald Stricke verstand, an denen sich Menschen hin und her schaukelten (oscillatio), bald aufgehängte Phallen, bald Masken oder Larven, die man in der Luft schweben lieſs.

chischen Weihen eingeführt war, davon haben wir oben ein Beispiel aus Pausanias (Boeot. cap. 20. §. 4.) gegeben. Dort sahen wir die Frauen von Tanagra, die zuerst in die Bacchusorgien eingeweiht wurden, sich im Meere baden [8]). Beispiele der Wasserreinigung überhaupt kommen schon im Homerus vor (Iliad. I. 314.), so wie in andern alten Dichtern (vergl. Euripid. Iphigen. Taur. 1193.). Man legte dem Meere die Kraft bei, der Menschen Uebel hinweg zu nehmen. Passeri (Picturae in vascul. Etrusc. T. I. p. 50.) will in dem Delphin auf vielen Vasen eine Anspielung auf diese Wasserreinigung finden. Gori (Mus. Etrusc. Class. V. pag. 128 deutsche Ausg.) macht dieses Thier zu einem Etruscischen Symbol des Todes, mit Berufung auf Athenäus XIII. 8. (s. p. 195 ed. Schweigh.), in welcher Stelle aber Niemand einen Beweis für diesen Satz finden wird.

Dafs auch die Reinigung durch Feuer in den Attischen Bacchusmysterien gebräuchlich war, läfst sich theils aus einigen allgemeinen Anzeigen wahrscheinlich machen, theils aus bestimmteren Spuren von Athen selbst her. Die Fackel war dabei wesentlich, wie es scheint. Von den Fackeln hiefsen die nächtlichen Dionysusweihen φαναὶ Βακχίου oder Μυστηρίων (Eurip. Jon. 550. Rhesus 943.). In der letzteren Stelle wird die Einführung derselben dem Orpheus beigelegt. Der Gebrauch, durch Fackeln und Schwefel zu reinigen [9]), scheint sich bis zu jenen Römischen Bacchanalien erhalten zu haben, die durch das bekannte Senatusconsultum de Bacchanalibus einen so empfindlichen Stofs erlitten. Livius (XXXIX. 13.) erzählt uns aus den Acten: bei jenen nächtlichen

8) Vergl. auch die Erklärung der Abbildungen p. 35. 38.

9) Vergl. auch J. Lomeier de veterum gentilium lustrationibus cap. XIX. p. 249 ff. (Zutphaniae 1700.)

Festen seyen Frauen von Stande, als Bacchantinnen gekleidet, mit brennenden Fackeln zur Tiber hingelaufen, hätten sie in den Fluſs getaucht, und weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen waren, auch brennend wieder herausgezogen. An der Tiber geschah vielleicht zugleich die Reinigung durch Wasser. So vermuthet der sogenannte Matthäus Aegyptius (Egizio) in seinem Commentar zu jener Erzählung (in Poleni Supplement. ad Thesaur. Antiqq. Tom. I. p. 777.). Auf die Feuerreinigung spielt Jamblichus an (de Myster. Aegypt. V. 12. p. 382 Gal.), wo vom Feuer gesagt wird, es brenne die Schlacken der Materie aus, und führe zur Gemeinschaft mit Gott. Hierauf bezog man auch die Verbrennung des Herakles auf dem Oeta. Dieser Heros sollte ja auch ein Eingeweiheter seyn (Proclus in Platon. Polit. pag. 382.). Es ist bereits von Winckelmann in der Allegorie (p. 557 neueste Ausg.) bemerkt worden, daſs die Feuerreinigung der Seele durch den Amor vorgestellt ward, der einen Schmetterling über eine brennende Fackel hält [10]. Ein Bild, das aus der ganzen Ideenreihe der alten Mysterienlehre von Amor und Psyche entlehnt war, und auf Gräbern, wie z. B. auf der Todtenurne in der Villa Mattei, die eben angegebene Bedeutung ganz ungezweifelt hat; hernach aber eben so natürlich und wohlgefällig zu einem bloſsen Dichterbilde von den Qualen der Liebe ausgeprägt ward, wie es unter andern in dem lieblichen Epigramm des Meleager in der Griechischen Anthologie (Tom. I. pag. 19. nr. 58.) genommen worden. Gelegentlich bemerkt, ist dies einer der vielen Beweise von dem doppelten Sinne mancher alten Symbole in verschiedenen Ideenkreisen. In Betreff der Feuerreinigung in den Attischen Lenäen könnte man den Daduch als Beweis an-

10) Vergl. die Erklärung der Abbildungen p. 25.

führen. Denn vielleicht war er zu diesem Geschäfte bestimmt, da, wie bemerkt, eine Fackel dazu erforderlich war. Doch konnte er auch schon der nächtlichen Feier dieses Festes wegen nöthig seyn. Vielleicht weiset jener andere Zug noch näher auf Fackelreinigung hin, weil gerade jener Attische Jacchus mit einer Fackel in der Hand abgebildet war, und zwar im Tempel der mysteriösen Göttin Demeter, neben dieser Göttin und ihrer Tochter (Pausan. Attic. cap. 2. §. 4.). Doch auch dieses konnte blos auf die heilige Nacht gehen, wovon im Verfolg bei den Eleusinien kürzlich geredet werden wird.

Der sogenannten mystischen Wanne des Jacchus (Virgil. Georg. I. 166.) gab man bestimmt die Bedeutung der Seelenreinigung, wie wir unter andern aus Servius zu dieser Stelle sehen, der uns dabei sagt: der Mensch solle in den Mysterien gereinigt werden, wie das Getreide durch die Wanne. Sie hatte zugleich in der Geburtsgeschichte des Dionysus ihre Bestimmung. Man trug den neugebornen Halbgott darin, denn sie war länglich, und mufs von dem andern mystischen Korbe, cista, einem runden Geräthe, unterschieden werden. Jener längliche Tragkorb hiefs λίκνον, und von ihm hatte eine Priesterin, die ihn bei den Processionen trug, den Namen λικνοφόρος [11]). Diesen Unterschied hat zuerst Winckelmann nach Bildwerken deutlich gezeigt (s. Monumenti I. p. 46.) und neuerlich Zoëga (Bassiril. III. 49. IV. not. 126.) bestätigt. Ein Bild jener Reinigung durch Luft waren auch die Oscilla. Was das Volk darunter verstand, sehen wir aus Virgilius (Georg. II. 388.) und seinem Erklärer Servius. Zuweilen dachte man

11) Proclus in Platon. Tim. p. 124. vergl. auch Demosthen. pro Coron. p. 313 unt. Reisk. cap. 29. Eben daher führte auch Bacchus selber den Namen Licnites (Λικνίτης); wovon weiter unten.

sich, wie bemerkt, auch Masken darunter. Eine solche Maske trägt Bacchus (Liber) auf einem Vasengemälde bei Millin (Peintur. de Vas. antiq. T. II. pl. 17.). Sie ist oben an seinem Thyrsus befestigt.

Daſs dieses Bacchusfest bei Nacht war, läſst sich theils aus der allgemeinen Stelle des Euripides (Bacch. 485 ff.) muthmaſslich annehmen, theils aus dem, was oben bemerkt ward. Es war überhaupt ein hohes Fest, und aus jenem Tempel zu Limnä war jeder Fremde auf immer ausgeschlossen (Scholiast. Aristoph. Acharn. 503.). Der Daduch, mit der Fackel in der Hand, forderte die Gemeinde zur Anstimmung des Hymnus auf, wovon wir noch den Anfang übrig haben: «Sohn der Semele, Jacchus, Reichthumgeber» (Scholiast. Aristophan. Ran. 479.). Casaubonus (Exercitt. in Baron. Annal. XVI. p. 484.) leitet von dieser Aufforderung des Daduchen und von dem antwortenden Gesang der Gemeinde die Sitte der sogenannten Antiphonen (ἀντίφωνα) in den älteren christlichen Kirchen her. Auch in diesen Mysterien waren Hirschkalbfelle die festliche Tracht (Dionysius de situ orbis 702.). Sie heiſsen daher ausdrücklich das heilige Kleid [12]). Zuweilen zog man statt ihrer Pardelfelle (παρδαλίδες) an. An die Stelle des Epheu, dieser Hauptpflanze in den exoterischen Dionysien, trat

12) S. Saintecroix Recherches T. II. p. 82. wo mehrere Stellen aus Aristophanes und Euripides angeführt sind, aus denen jedoch, nach der Bemerkung von Silvestre de Sacy, keineswegs hervorgeht, daſs die in die Mysterien des Bacchus Eingeweiheten dieses Kleid in den mystischen Festen dieser Gottheit hätten tragen müssen. Derselbe bemerkt überhaupt bei dieser Gelegenheit, wie willkührlich Saintecroix öfters die Stellen der Alten anwende, eben weil er nicht genau die verschiedenen Dionysischen Feste unterschieden, so wie was einem jeden derselben angehöre und zukomme.

hier die Myrte (Aristoph. Ran. 329 sq. ibiq. Scholiast.). Man mufs dabei an die Verbindung denken, in der die Attischen Bacchusweiben mit den Cerealien standen. Ceres aber und ihr Heros Triptolemus hatten die Myrte als eigenthümlichen Schmuck [13]). Dafs man dem Bacchus an den Dionysien Zweige von Wintergrün, Wein und einen Bock darbrachte, bemerkt Plutarchus in einer Hauptstelle, wo er von den älteren einfachen Festgebräuchen redet, als etwas ganz Allgemeines [14]). Dabei wird besonders auch der Feigen gedacht, die in Körben dargebracht wurden. Bei den älteren Athenern waren diese Körbe golden, und wurden von Mädchen getragen, die so eben in das Alter der Mannbarkeit eintraten [15]). Auf der Vase nr. 213. bei Passeri glaubt Lanzi (Vasi pag. 137.) in dem halb knieenden schön gekleideten Mädchen, dem ein Satyr einen Korb mit Früchten auf den Kopf legt, um so mehr eine solche Bacchische Korbträgerin zu sehen, weil sie den Thyrsus in der Hand hat. Diese Canephoren hatten selbst Schnüre mit trockenen Feigen um den Hals [16]). Auch der dabei in der Kiste befindliche Phallus war von Feigenholz [17]);

13) Meursii Eleusinia cap. 7. womit man die Beweise vergleichen kann, die E. Q. Visconti zum Vaso di Poniatowski p. 10. aus Kunstwerken gegeben hat.

14) De cupid. divit. p. 527. D. p. 124 Wytt. vergl. mit Silvestre de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. Tom. II. pag. 83.

15) Demaratus in certam. Dionys. angeführt von Natalis Com. mythol. lib. V. 13. p. 491. vergl. unsere Tafel XXXVIII. nr. 3. 4. 5.

16) Aristoph. Lysistr. 647. vergl. Winckelmann Monumm. I. pag. 23.

17) Theodoret. Serm. VII. pag. 383. vergl. Silverstre de Sacy a. a. O. Tom. II. p. 89.

wobei die Argiver einen ἱερὸς λόγος von Dionysus erzählten und von der Hülfe, die ihm Polypnus (der Genius des Schlafes) bei seinem Hinabgang in die Unterwelt geleistet hatte; jenes Phalluszeichen erhielt in den Lernäen seine Deutung (s. oben III. Th. p. 163 f.). Die Wahl des Feigenholzes und die Feige selbst in den Körben und in den Schnüren am Halse der Korbträgerinnen hatte ihre Beziehung auf Fruchtbarkeit und Fortpflanzung, wie eine Stelle des Plutarchus (de Isid. p. 365. B. p. 496 Wyttenb.) ganz bestimmt zu erkennen giebt [18]. Hier werden wir an eine sonderbare Uebereinstimmung mit alten Persischen Gebräuchen erinnert. In jenen Weihen der Mitra, die Artaxerxes Mnemon bei seiner Thronbesteigung zu Pasargadä empfing (s. oben I. Th. p. 732. und II. p. 914 f.), waren auch gerade die getrockneten und länglich geformten Feigen als ein religiöses Bild gewöhnlich. Liefse sich der wirkliche Zusammenhang dieser Gebräuche eben so leicht nachweisen als vermuthen, so würden wir darin einen Beweis mehr für

18) Vergl. Silvestre de Sacy a. a. O. Tom. II. pag. 87. Aus der Stelle in der Chrestomathie des Helladius (in Gronov. Thes. Graec. Antiq. Tom. X. p. 977. sieh. Meursii Lectt. Atticc. IV. 22.), wo das eine der beiden Sühnungsopfer für die Männer zu Athen schwarze getrocknete Feigen, das andere für die Weiber weifse Feigen um den Hals hatte, bemerkt er, könne man nicht schliefsen, dafs getrocknete Feigen als eine Art von Amulet gegen die Pest getragen worden seyen; nur so viel gehe daraus hervor, dafs die Feigen den unteren Mächten geheiligt gewesen. Winckelmann vermuthete, dafs die Feigenschnüre um den Hals, welche sich auf gewissen Etrurischen Monumenten finden, und die an der Hand gehalten werden, am häufigsten von weiblichen Personen, anzeigen, dafs letztere in die Mysterien des Bacchus eingeweihet waren.

den von vielen Seiten einleuchtenden Satz sehen: daſs der Grieche, mochte er auch sonst noch so neuerungssüchtig seyn, doch in diesem Kreise des Denkens und Bildens bei dem Alterthümlichen stehen blieb, und mochte es auch ausländischen, d. h. nach seiner Ansicht barbarischen, Ursprungs seyn. Auch in anderer Hinsicht ist diese Uebereinstimmung einer Persischen und Griechischen Cärimonie bemerkenswerth. Gerade im Mitratempel wird die Feige genannt; sie wird auch genannt in den nachweislich ganz Aegyptischen Lernäen [19]). Also wieder ein Faden, der aus alter Persischer Mithrareligion in die Aegyptische hinüberzieht.

Opferte man, wie es scheint, in den Griechischen Bacchusmysterien ein Schwein statt des Bockes, der bei den gewöhnlichen Dionysien das Opferthier war, so war diese Sitte ebenfalls ganz Aegyptisch [20]).

19) Ich erinnere hier nur zugleich an den Zeus συκάσιος, wovon oben II. Th. p. 522. und an die Juno Caprotina, ebendas. p. 561. Vergl. auch Welcker Zeitschrift für alte Kunst I. 1. p. 12.

20) Herodotus (II. 47. 48.) bemerkt, daſs die Schweinopfer sonst in Aegypten nicht gebräuchlich waren, aber der Selene (Isis) und dem Dionysus (Osiris) brachte man sie an einem gewissen Tage, worüber man eine heilige Sage wuſste. Hierauf bezieht sich vermuthlich das Bild des Mannes mit dem Schweine, welches man auf dem Thierkreise von Dendera sieht. Wie übrigens auch über die kritisch zweifelhafte Stelle des Herodotus (II. 48.) entschieden werden mag (die Schellersheimische Handschrift hat wie die Mediceische πλὴν χοςῶν, und spricht also für unsern Satz); so bestimmt mich zur obigen Annahme nicht nur der Aegyptische Ursprung der meisten Bacchischen Mysterien unter den Griechen, sondern auch die nicht seltene Erscheinung des Schweins auf den Groſsgriechischen Vasengemälden des Bacchischen Kreises. —

Sonst war auch die Sitte zu Tenedos, wo man dem Dionysus eine trächtige Kuh weihete (Aelian. Hist. Anim. XII. 34.), gut Aegyptisch; nicht minder die Gewohnheit zu Chios, wo die Sphinx seine Tempelwächterin war. An beiden Orten hatte man in ältester Zeit demselben Gotte zu Ehren einen Menschen geopfert und in Stücke zerschnitten, wovon Dionysus ὠμάδιος genannt ward [21]). Erst die mildere Sitte setzte das Thieropfer an die Stelle. Es hiefs das Rohessen (ὠμοφαγία), weil die Bacchae die dabei unter sie vertheilten Stücke des Opferfleisches roh essen mufsten [22]). Man spielte damit auf die Zerstückelung des Dionysus durch die Titanen an (Epiphan. advers. haeres. III. pag. 1092.), worauf wir im Verfolg zurückkommen. Ob nun jenes Schweinopfer in Athen bei den Dionysusmysterien gebräuchlich war, wissen wir nicht bestimmt. Höchst wahrscheinlich ist es aber, schon wegen der sonstigen

Silvestre de Sacy, der in den Noten zu Saintecroix Recherches etc. Tom. II. p. 85. der Larcherschen Uebersetzung („excepté le sacrifice des porcs" — πλὴν τῶν χοίρων) gefolgt ist, bemerkt, dafs man dieselbe Folgerung machen könne, selbst wenn man der andern Lesart πλὴν χορῶν folge, weil nämlich Herodotus, nachdem er von dem Schweinopfer gesprochen, alsbald hinzufüge: τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὁρτὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι, πλὴν χορῶν, κατὰ ταὐτὰ σχεδὸν πάντα Ἕλλησι. „Ils différoient, setzt er hinzu, donc des Grecs, quant au rite précédemment décrit." Auf Ithaca opferte man dem Neumonde drei Schweine (Odyss. XX. 158 sqq. ibiq. Eustath. p. 727 Basil.). Also Griechische Schweinopfer an Mondsfesten.

21) Porphyr. de Abstin. II. 55. vergl. Juliani Opera p. 128 ed. Spanheim.

22) Euripid. Bacch. 139. Clem. Protrept. p. 9. vergl. C. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 79. und Orelli Append. ad Arnob. p. 57.

Uebereinstimmung Attischer und Aegyptischer Gebräuche. Bacchische Menschenopfer kannten die Athener. Selbst Themistocles hatte einst, auf eines Sehers Geheiſs, dem rohen Dienste gehuldigt, und dem Rohesser [23]) Dionysus (ὠμηστῇ Διονύσῳ) drei Jünglinge geopfert [24]). In der Regel waren aber die Athener ganz gewiſs der milderen Sitte zugethan, so wie ihre Lehrer, die Aegyptier, seit der Regierung des Amasis. Vorher hatten auch sie Menschenopfer gebracht [25]).

23) Da hier Dionysus offenbar in Beziehung auf Opfer ὠμηστής, Rohesser, heiſst, so glaube ich auch, daſs der Beiname ὠμάδιος (s. vorher), der ja ganz in derselben Beziehung angeführt wird, so gefaſst werden muſs. Daher kann ich Scaligern, Gesnern und Hermann nicht beistimmen, die im Orph. Hymn. XXX (29) 5. und LII (51) 7. dieses Prädicat erklären: der auf den Schultern trägt, oder getragen wird. Viel weniger ist der Lesart ὁρμάδιος der Vorzug zu geben. Auf jene Weise hatte ich schon im Dionysus pag. 268. dieses Beiwort genommen. Jezt sehe ich, daſs ich mit Rhoer (ad Porphyr. de Abstin. pag. 200.) auf demselben Wege zusammen getroffen bin. Man lese dessen gelehrte Anmerkung daselbst.

24) S. Plutarch. Vit. Themist. p. 119. cap. 13. Pelopid. p. 289. cap. 21. Aristid. p. 324. cap. 8. vergl. Vit. Anton. p. 926. A. cap. 24. wo mit ὠμηστής noch ἀγριώνιος verbunden ist, wofür Reiske ἀγριώλιος (von ὄλλυμι) setzen wollte; s. Henr. Steph. Thes. L. Gr. V. pag. 707 ed. Valpy. Ihnen stehen gegenüber in der zuletzt angef. St. des Plutarchus die Namen des Bacchus: χαριδότης und μειλίχιος, wie die schmeichlerischen Ephesier den Bacchusjünger Antonius bei seinem festlichen Einzuge in ihre Stadt nannten. Ueber das Beiwort μειλίχιος, das auch mit einem andern ἡμερίδης verbunden vorkommt, habe ich in den Meletemm. I. pag. 20. Not. 15. Einiges bemerkt. Auch die Naxier verehrten einen Dionysus μειλίχιος; sieh. Athenäus III. pag. 78. c.

25) S. oben I. Th. pag. 246. Not. 5.

§. 2.

Vom Jacchus, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Cretischem Mythus.

Daſs der Dionysus der Attischen Mysterien und namentlich der Lenäen Jacchus hieſs, geht schon aus dem angeführten Anfang des alten Liedes (beim Scholiasten des Aristoph. Ran. 479.) ganz unbezweifelt hervor. Dieser Name war den Attischen Weihen besonders eigenthümlich, mag er nun seinen Ursprung aus dem Syrischen haben, von Jacco, wonach Ἴακχος einen säugenden Knaben bezeichnen würde (wie Bochart will; Can. p. 442.) [26], oder von dem mystischen Festgesange der Athener ἰακχός (Arrian. expedit. Alexandr. II. 16.), welcher Name dann von dem wiederholten Zuruf ἴα hergeleitet wäre. Daſs Gott und Festlied häufig Einen Namen führen, wurde schon oben von uns bemerkt. Dasselbe gilt auch gleich von dem andern Namen, den Dionysus ebenfalls in den Lenäen gehabt zu haben scheint:

26) Diese Etymologie ist, nach dem Urtheil von Silvestre de Sacy, obwohl scharfsinnig, doch etwas kühn (s. dessen Noten zu Saintecroix Recherches etc. Tom. I. pag. 198.). Sickler (Kadmus p. CIII.) leitet Ἴακχος her von יכח, erhellen, licht machen, im physischen wie im moralischen Sinne, also יְכַח־עַֹז (Jakchos) die erhellende, erklärende, erweisende Kraft. Denn die Religion erhellt, belehrt, erklärt und erweiset, was dem Menschen zum Glauben nöthig ist. Wenn dies der Sinn der Geheimlehre war, so mochte im gemeinen Sinne Jakchos entweder als Πυριγενής oder Πυρίσπορος, theils als Sonnenkraft, theils als die Feuerkraft des Weines gegolten haben. Seine Hieroglyphe sey die Fackel gewesen, er also ein Lichtbringer, ein Lichtgenius. — Vergl. Heidelbb. Jahrbb. 1817. nr. 49. p. 777.

'Ιόβακχος. Hesychius unter diesem Worte führt ihn bestimmt an, und aus dem oben angeführten Eide der Bacchuspriesterinnen läfst sich auch vermuthen, dafs er in Athen gebräuchlich war. Er bezeichnete gleichfalls eine Hymne auf den Dionysus (Spanheim ad Callimach. Jov. init.). Gewifs hatte jeder von diesen beiden Namen seine besonderen Beziehungen. Jacchus war aufser den Lenäen auch in den Eleusinien die festliche Benennung des Bacchus, wie auch dort wieder der festliche Hymnus Jacchus hiefs; eine Bemerkung, woraus sich sofort das Unnöthige einer im Herodotus (VIII. 65.) vorgeschlagenen Aenderung ergiebt. Nach einer andern Conjectur in Betreff einer Stelle des Hesychius sollte ein dritter Name dem mythischen Dionysus der Athener zugeeignet werden: Κυαμίτης, der Bohnengott, wobei ein ἱερὸς λόγος zu Hülfe gerufen ward. So wollten Salmasius und Gronovius (s. Hesych. T. II. p. 362 Albert.). Allein dagegen spricht die Stelle des Pausanias (Attic. cap. 37. §. 3.), ingleichen Photius (Lexic. gr. in voc.); und Toup in der Epistola critica (pag. 45 ed. Lips.) hat sehr wohl gezeigt, dafs alle diese Stellen den Bacchus nichts angehen, sondern von einem Attischen Heros zu verstehen sind, dem man die Wahl der Obrigkeiten durch Bohnen beilegte. Die Jonier freilich so wie die Megarer kannten in ihrem Bacchus Aesymnetes einen Wahlherrn [27]).

27) S. oben II. Th. p. 260. — Die Patrenser, erzählt Pausanias (Achaic. 21. §. 2.), haben nahe bei dem Theater einer im Lande geborenen Frau einen Platz geheiligt; daselbst stehen so viele Bildsäulen des Bacchus, als Achaische Städte sind, von denen sie auch ihre Benennungen führen. Sie heifsen nämlich Mesatheus, Antheus und Areus. Diese Bildsäulen bringen sie am Feste des Bacchus in den Tempel des Aesymnetes.

Jener Jacchus der Attischen Mysterien heifst beim Suidas (in voc.) ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysus. Dafs Bochart diese Stelle für seine Herleitung des Wortes geltend gemacht habe, wird man, ohne weitere Erinnerung, vermuthen. Ich sehe von diesen Etymologien ab, und frage, wer war die Mutter, an deren Brust er lag? Nach dem Anfange des Festhymnus in den Lenäen: «Jacchus, Sohn der Semele», sollte man an die Semele denken. Auch wissen wir aus dem Scholiasten zum Pindarus (Isthm. VII. 3.) bestimmt, dafs Dionysus auch in der Vaterstadt der Semele, zu Theben, Jacchus hiefs. Aber eben diese Stelle des Pindarus führt uns in eine ganz andere Genealogie dieses Bacchus. Er heifst dort Beisitzer der Demeter. Auch geht es aus den Fröschen des Aristophanes (z. B. vs. 326. 40 ff. und deren Scholiasten) viel zu deutlich hervor, wie sehr man den mystischen Gott von dem Sohne der Semele in der Regel unterschied, als dafs ich länger dabei zu verweilen brauchte. Dieser Athenische Dionysus, dieser Säugling, ist der Sohn der Demeter, die ihn beim Sophocles in der Antigone (1108 sqq.) mütterlich an ihre Brust legt [28]). Vielleicht spielt darauf ein Orphisches Fragment (bei Clemens Protrept. 17. s. Fragm. XVI. p. 475 Herm.) an, welches der ihre Tochter suchenden Ceres, neben der Baubo, den Knaben Jacchus beigesellt. Diodorus aber (III. 62.) nennt bestimmt einen Dionysus Sohn des Zeus und der Demeter. Daher erklärte man auch den Beinamen des Jacchus Δημήτριος, wiewohl sich dieser Name auch schon aus der genauen Verbindung erklären konnte, worin Dionysus in den Eleusinien zur Ceres stand. Gerade wie zu Theben war er auch hier Beisitzer derselben. Darüber äufsert-

28) S. Silvestre de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. T. I. pag. 200.

sich Strabo auf eine sehr bemerkenswerthe Weise: Sie nennen, sagt er, den Dionysus Jacchus und Vorsteher der Mysterien und Genius der Demeter (τῆς Δήμητρος δαίμονα) [29]. Doch es ist wohl nicht zu zweifeln, daſs gerade in den Eleusinien Dionysus als der Ceres Kind vorkam. Ward er doch am sechsten Tage dieses Festes wirklich als Knabe (κοῦρος), mit dem Myrtenkranze auf dem Kopfe, in den Cerestempel zu Eleusis gebracht und in der folgenden Nacht dort verherrlicht. Auch Nonnus (XLVIII. 959. [30]) kennt diesen Eleusinischen Jacchusknaben (κοῦρος Ἴακχος), und umgiebt ihn mit Chören Marathonischer Nymphen. Dieser Dichter und vermuthlich seine älteren Vorgänger unterscheiden diesen Jacchus nicht nur vom Dionysus des öffentlichen Dienstes, sondern auch von einem andern mystischen Dionysus, Zagreus (Ζαγρεύς) genannt. Ehe ich von diesem weiter spreche, bemerke ich sofort, daſs Arrianus (de exped. Alexandr. II. 16.) diesen Zagreus jenen Jacchushymnus singen läſst; daſs Diodorus (III. 62.) dasselbe vom Sohne der Ceres erzählt, was sonst nur von diesem Sohne der Proserpina [31]) Zagreus erzählt

29) Ich folge hierbei der Interpunction von Tzschucke, der vor τῆς ein Comma setzt. Zoëga (Bassiril. XIV. p. 172.) will lieber so verbinden: den Genius, den Vorsteher der Mysterien der Ceres.

30) Vergl. dazu Ouwaroff sur les Mystères d'Eleusis pag. 97 ed. sec. und Silvestre de Sacy a. a. O. I. p. 199.

31) Bei Cicero de N. D. III. 23. heiſst der erste Dionysus ein Sohn des Zeus und der Proserpina; zu welcher Stelle dann Davisius viele andere Anführungen giebt (pag. 617 uns. Ausg.). Man kann den seitdem herausgekommenen Joh. Laur. Lydus de menss. noch beifügen, der pag. 82. den ersten Dionysus als Sohn des Zeus und der Lysithea aufführt, was sich vielleicht auf die Pro-

wird; und daſs der Scholiast des Pindarus (Isthm. VII. 3.) ganz bestimmt sagt: Zagreus sey zu Theben Beisitzer der Ceres, und werde von Einigen auch Jacchus genannt; woraus unwidersprechlich hervorgeht, daſs in dieser Mutterschaft, wie in so Vielem, Mutter und Tochter ihre Rollen mit einander vertauschten. Es ist nicht zu bezweifeln, daſs auch Athen diesen Sohn der Proserpina verehrte. Waren doch in diese Stadt so viele Bacchuspropheten von so verschiedenen Orten her gekommen. Man erinnere sich nur des älteren Dionysus, der unter Icarius nach Attica gebracht worden war (Pausan. I. 2.) [32]), und daſs man einem Eumolpus, also einem Priester aus Thracisch-Orphischer Schule, Βακχικά beilegte. Endlich sagt ja Arrianus (a. a. O.), nicht dem Thebanischen Dionysus, sondern dem Sohne der Proserpina und des Zeus habe man den Jacchus gesungen; welches gerade zu der Vermuthung führen kann, daſs dieses auch zu Athen geschah.

serpina als Libera bezieht, wenn man nicht annehmen will, daſs Lydus hier andern Quellen gefolgt sey. Auch spricht er vorher nach Terpander von einem Dionysus, dem Sohne des Zeus und der Proserpina.

32) Icarius kam mit seiner Tochter Erigone und mit dem Hunde Mära nach Attica. Das war wieder ein Weinhund, wie wir oben in Aetolien den Hund als Bringer des Weines kennen gelernt haben. Es war der Glänzende (μαίρα s. Hesych. in voc. und daselbst die Ausleger); und wie Icarius als Bootes, Erigone als Jungfrau, so glänzt er als Sirius, als hitziger funkelnder Hundsstern am Himmel — astronomische Beobachtungen mit der Erfindung des Weinbaues in Verbindung gebracht. Ueber die Fabel s. Hygin. fab. 130. und Poet. astronom. II. 4. p. 425 sqq. Staver. — Unsere Tafel LIII. nr. 1. stellt die Aufnahme des Bacchus vom Icarus dar. Man übersehe nicht die auf dem Tische liegende Traube. Vergl. Erklärung p. 34.

Dieser Sohn der Persephone ist nun Ζαγρεύς. Man hat diesen Namen durch starken Jäger erklärt, welches gelten kann, wenn nur nicht gerade der bestimmte Sinn untergeschoben wird, den Bocchart (Can. p. 11.) suchte. Dieser wollte durchaus den Nimrod darin finden [33]). Es ist vielmehr der allem Lebendigen immer und immer nachstellende und Alles erhaschende, habsüchtige Dis, d. h. der reiche, Alles verschlingende Amenthes. Es ist der unterirdische Dionysus (Διόνυσος χθόνιος), wie Hesychius (Tom. I. p. 1573.) diesen Sohn der Proserpina ganz bestimmt nennt. Seine Mutter selbst ist nach einer Genealogie vom Zeus erzeugt und von der Styx geboren (Apollodor. I. 5. 3.), oder, wie Herodotus sich ausdrückt, Dionysus beherrschte gemeinschaftlich mit der Demeter das Todtenreich. Also wieder der unterirdische Osiris, der Mumienosiris mit der Peitsche in der Hand, womit er als unterirdischer Jäger die Schaaren der Todten zusammentreibt. Eine neue Rückweisung nach Aegypten hin. Jedoch zunächst nach Creta. Dafs dorthin die Geheimsage von des Zagreus Geburt und Tode gehört, zeigt Alles; unter andern die Erwähnung der Rhea und der Cureten, mit Einem Worte der ganze Inhalt dieses Mythus; ein berühmter Mythus, auf welchem ein Haupttheil der Bacchischen Mysterienlehre beruht, wie wir im Verfolg zeigen werden. Jezt wollen wir ihn selbst vorerst kennen ler-

33) Nach Sickler (Kadmus p. CV.) kommt Zagreus von שגר senden, werfen, folglich שְׂגַר־עֹן (Ssagreos, contr. Ssagreus statt Zagreus) die werfende, sendende, schleudernde Kraft; denn die Religion, dies war der tiefere Sinn, ist eine Sendung oder gesendet. Im κοινὸς λόγος hingegen sey er der Schleuderer oder Sender des Blitzes gewesen, daher er auch als Hieroglyphe mit dem Blitze oder mit Pfeilen in der Hand vorgestellt wird.

nen, seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit verschiedenen Bacchischen Instituten kürzlich nachweisen. Wir kennen ihn freilich nur fragmentarisch, weil die älteren Quellen für uns nicht mehr fliefsen; jedoch wird dafür eine fortlaufende Reihe von Zeugen aufgeführt, aus der älteren, mittleren und spätesten Griechenliteratur, von Terpander an bis auf Nonnus und den späteren Chronographen Malelas herab [34]); womit nun noch des Olympiodorus Commentarius mscr. in Platonis Phaedon. (p. 134 Wyttenb.) verbunden werden kann.

Die Erzählung ist im Wesentlichen folgende: Kaum war Persephone herangewachsen, als alle Götter um sie warben. Demeter fürchtete einen blutigen Streit unter den Bewerbern, und verbarg daher die Tochter in einer Höhle, die sie von den Schlangen bewachen liefs, die ihren Wagen ziehen. Jedoch Zeus selbst verwandelt sich in eine Schlange, und beschläft die Persephone. Aus dieser Umarmung ward Zagreus geboren mit dem Stierhaupte. Er ward Liebling des Vaters, der ihm neben seinem Throne den Sitz anwies, und selbst die Macht verlieh, den Blitz zu schleudern. Dies erregte den Neid der Götter. Allein die Cureten umgaben den wunderbaren Knaben, und führten ihre Waffentänze um ihn auf. Doch der eifersüchtigen Here gelang es endlich, ihn zu verderben. Sie reizte die Titanen gegen ihn auf. Als daher einst die Cureten mit ihren Waffen-

34) Mit grofsem Fleifse, wenn nicht ganz vollständig, hat der gelehrte Zoëga (Bassiril. Distr. XIV. p. 170 sq.) die Quellen dieses Mythus nachgewiesen. Nachher hat Chr. A. Lobeck eine Abhandlung: de Morte Bacchi (Vitebergae 1810. 4.) herausgegeben, und darin gleichfalls von den Quellen dieses Mythus gehandelt. Vergl. auch hierzu Philochori Fragmm. p. 120 — 122. ibiq. laudd.

tänzen beschäftigt waren, erscheinen jene in veränderter Gestalt, schleichen sich unter schmeichelnden Worten ins Gemach des Zagreus ein, zerstreuen den Knaben durch Spielzeug, fallen über ihn her, und zerstückeln ihn. Während die Titanen die Fleischesstücke in einen Kessel werfen, und darauf am Spieſse rösten, entreiſst ihnen Pallas sein noch schlagendes Herz, und bringt es dem Vater Zeus. Dieser erscheint nun als Rächer mit dem Blitze, erschlägt die Titanen, und Apollo muſs die gesammelten Reste von Zagreus Körper auf dem Parnassus begraben. So lautet der Mythus nach den etwas ausführlicheren Berichten bei Clemens (Protrept. p. 15 Potter.) und bei Nonnus (Dionys. VI. 174 ff. und an andern Stellen).

In einem Mythus, der, wie bemerkt, von so vielen Dichtern behandelt worden, wie von Terpander, von Callimachus (Epigr. p. 506 ed. Ernesti), von Euphorion (Tzetz. ad Lycophron. pag. 43.) und Andern, konnte es natürlich an groſsen Verschiedenheiten nicht fehlen. Nonnus, der hier, wie fast immer, aus alten Quellen, aus Euphorion und Andern, schöpfte, liefert hie und da sehr bemerkenswerthe Züge, die uns an die Orphischen Weltalter und Kosmogonien erinnern. Er nennt ihn den ersten Dionysus (V. 564. X. 294.), nach dessen Bilde der spätere Dionysus gebildet war. Er ist der Urvater Zagreus, und wie die Prädicate alle heiſsen mögen (vergl. Moser zum Nonnus pag. 207 sq.). Er erleidet seinen Tod, nachdem er zuvor durch die wunderbarsten Verwandlungen in alle Elemente und Naturen seine Mörder fast ermüdet hat; er vertheidigt sich mit seinen Stierhörnern, bis endlich die Schreckensstimme der Here ihn niederwirft (Nonnus VI. besonders vs. 200 sqq.). Also hier wieder ein kosmogonischer Stiergott, durch Charakterzüge ausgezeichnet, wie wir oben von Pan und Proteus einige bemerkt haben. Mancher

Zug ward nun auch, wie man denken kann, vom Urbilde auf das Abbild übergetragen, vom Zagreus auf den Thebanischen Dionysus. Nach der Cretischen Fabel hatte die Pallas des Zagreus noch schlagendes Herz (παλλομένην καρδίαν) dem Zeus gebracht, woraus der neue Dionysus ward. Darauf spielen Nonnus (XXIV. 48.) und Proclus an im neu entdeckten Hymnus auf die Athene (Biblioth. der alten Liter. und Kunst I. pag. 48. ined.). Denn nun sollte die Göttin auch vom schlagenden Herzen Pallas heifsen (s. oben II. Th. pag. 665. 667. 668.). Andere aber wufsten, dafs sie bei Semele's Verbrennung des Dionysus Herz dem Juppiter gebracht hatte [35]. Noch sonderbarer verbindet ein anderer Mythus die Cretische und Thebanische Genealogie. Zeus, erzählt uns Hyginus (fab. 167. p. 282 Staver.), gab das zerstampfte Herz des Zagreus der Semele als ein Philtrum ein, und sie ward nun die Mutter des Dionysus. Auch Athen kennt den Zagreus. Dort spielt Icarius, den wir als einen alten Bacchuspropheten oben kennen gelernt haben, den Hymnus des Zagreus vor [36]. Dafs aber das System der Cretisch-Orphischen Dionysuslehre in Athen aufgenommen war, beweiset vor Allem die Religion der drei Väter dort. Denn jene Tritopatoren des älteren Athen hiefsen ja Zagreus, Eubuleus, Dionysus (s. oben II. Th. pag. 336 ff.). Das waren die drei Vorsteher und Regenten (Anaces) aus der Cretisch-Orphischen Folge der göttlichen Weltdynastien. Andererseits erzählte man gerade vom Jacchus, der Ceres Sohn, dasselbe, was eigentlich vom Cretischen Zagreus galt (Dio-

35) S. die oben angef. St. vergl. Interprr. graecc. ad Iliad. I. 200. und Etymol. m. in Παλλάς.

36) Nonnus Dionys. XLVII. 65. in welcher Stelle mehreres Bemerkenswerthe über die Athenischen Dionysien vorkommt.

dor. III. 62.). Nach Joh. Lydus (de menss. p. 81.) hiefs der Sohn des Zeus und der Persephone Sabazius (Σαβάζιος). Dieser gehört eigentlich nach Phrygien und in die Nachbarländer, wo die Corybantischen Mysterien einheimisch waren. Auch in Argolis, wo man von einem erschlagenen Bacchus fabelte, und den Todtengott Dionysus festlich verherrlichte, wurde ja gerade ein Cretischer Dionysus verehrt [37]. Ganz besonders hängt aber der Delphische Bacchusdienst mit den Grundbegriffen des Cretischen Zagreus aufs genaueste zusammen. In dem Cretischen Mythus kommt selbst die Nachricht vor, dafs die Glieder des Zagreus vom Apollo am Parnafs begraben wurden. Man hat die Entstehung dieser Sage blos aus dem gemeinschaftlichen Dienste erklären wollen, den Apollo und Bacchus zu Delphi hatten, so nämlich, dafs man späterhin sich durch diesen Mythus über jene Gemeinschaft eine Art von Erklärung ersonnen habe. Allein Zoëga (p. 172.) hat aus dem Homerischen Hymnus auf Apollo (388.), aus Aristoteles (bei Plutarch. Thes. cap. 16. pag. 6.) und aus Pausanias (X. cap. 7.) sehr gut gezeigt, dafs man einen Realzusammenhang zwischen der Cretischen Religion und der Delphischen annehmen mufs. Es gab zu Delphi geheime Opfer und Gebräuche, welche die fünf Priester verrichteten, die man Hosii nannte, und wobei auch die Thyaden thätig waren. Sie bezogen sich eben auf den Tod des Zagreus (Plutarch. de Isid. p. 365. A. p. 495 Wytt.), und waren ungezweifelt von Creta herüber verpflanzt worden. Auch war der Begriff des Cretischen und dieses Delphischen Bacchus ganz derselbe. Zagreus war der Persephone Sohn und Enkel der Styx; er war der tellurische Gott. Er war der in tausend Gestalten sich

37) S. oben III. Th. p. 163. vergl. Pausan. Corinth. cap. 23.

verwandelnde Zaubergott, wie jene Weissager, Proteus und der Orakel gebende Pan. Er war in so weit Dionysus Silenus. Zu Delphi war er ja gerade auch die tellurische Potenz, und der durch die aus dem Schlunde heraufsteigenden Erdkräfte begeisterte Orakelgeber neben Apollo (s. Dionysus p. 304 sq.).

§. 3.

Fortsetzung.

Wir sehen aus dem Allem, daſs die Cretische Religion des Zagreus eine der ältesten Formen des Bacchischen Dienstes unter den Hellenen überhaupt war, woraus viele andere örtliche Institute in verschiedenen Theilen Griechenlands ihren Dionysischen Cultus entlehnt haben, oder wenigstens einen Haupttheil ihrer Geheimlehre.

Woraus die Cretensischen Priesterschaften ihren Mythus nebst dem daran geknüpften Dogma geschöpft hatten, kann nach dem Bisherigen wohl nicht zweifelhaft bleiben. Den genauen und frühen Verkehr zwischen Creta und Aegypten haben wir im Vorhergehenden schon zu bemerken Gelegenheit gehabt, und daſs die Zerstückelung des Zagreus Zug vor Zug der zerstückelte Osiris sey, war bereits im Alterthum unter den einsichtsvollsten Forschern anerkannt. Nur in der neuesten Zeit hat man auf folgende Nachricht des Pausanias (VIII. 37. §. 3.) viel Gewicht gelegt, so daſs es fast das Ansehen gewinnen möchte (wenigstens hätte man dieser Nachricht, wo nur irgend möglich, gern diese Wendung gegeben), als ob die ganze Todesgeschichte des Zagreus aus dem Zeitalter der Pisistratiden herrühre. Homerus, wird dort erzählt, habe die Titanen zuerst in die Poesie eingeführt, von ihm habe Onomacritus den Namen der Titanen entlehnt; dieser habe Orgia des Dionysus gedich-

tet, und darin gesungen, dafs die Titanen die Urheber seines Todes seyen. Es hatte aber bereits Terpander, ein Dichter über hundert Jahre vor Onomacritus, jenen Sohn der Proserpina Dionysus (Zagreus oder Sabazius) gekannt, und wenn wir dem Joh. Lydus glauben dürfen (p. 82.), auch von dessen Tode gewufst. Ich will aber gern zugeben, dafs dieses letztere eine Bemerkung des Lydus selbst sey. Jedoch so viel bleibt gewifs, dafs Terpander jene Cretische Fabel kannte. Und dieser Terpander heifst ja sehr bedeutsam der Erbe der Orpheuslyra [38]. Er hatte ja die Orphischen Rhythmen nachgebildet (Plutarch. de musica p. 1132. F. p. 632 Wyttenb.), und nach Einigen gar Orpheus Leyer für die seinige ausgegeben (Nicomachus de mus. II. pag. 129 ed. Meibom.). Das war also ein Orphischer Mann; der wird doch wohl auch ein sehr Orphisches Dogma gekannt haben. Doch er habe es auch nicht gekannt; so hatte doch schon Aeschylus Schwert und Spiegel in der Bacchischen Tragödie Lycurgus dem Bacchus beigelegt (Aristoph. Thesmoph. 140): also gerade die hier vorkommenden Symbole, wie sich im Verfolg ergeben wird; so hatte auch Euripides in den Cretensern (bei Porphyr. de Abstin. IV. pag. 366 Rhoer.) den Zagreus schon ganz genau charakterisirt. Hätten diese Tragiker eine so neue Fabel und so zu sagen von heut und gestern her wohl auf die Bühne gebracht oder bringen dürfen? Obige Nachricht von den Titanen des Onomacritus hat also lange das Gewicht nicht, das man ihr geben will. Onomacritus war ein neuer Orphiker, der seiner Schule Lehren gerne allgemeineren Eingang verschaffen wollte. Dazu gehörte denn auch, dafs er mystischen Mythen, wie

38) Philostrati Heroica p. 154 ed. Boisson. mit dessen Note, vergl. mit Phanocles bei Ruhnkenius Epist. crit. II. p. 390 — 391 der neuen Ausg.

jenen von Zagreus Tode, durch Einführung Homerischer Titanen mehr Popularität und somit allgemeineren Eingang verschaffte. Auch war dadurch am Dogma im Wesentlichen nichts geändert. Davon wird uns ein Blick auf die Aegyptische Sage von Osiris Tode überzeugen, wie wir sie im I. Th. p. 259 f. gegeben.

Dort vertreten die zwei und siebenzig Verschwornen die Stelle der Titanen, und statt der bösen Here ist hier eine Aethiopische Königin die Verfolgerin. Auch alles Uebrige ist ganz national, z. B. der Mumienkasten bei der Mahlzeit, welches eine bekannte Aegyptische Sitte war (s. I. Th. pag. 415.) und dergl. mehr; welches ich nicht weiter zu verfolgen brauche. Ein anderer Mythus kannte die Telchinen, jene Zauberkünstler auf Rhodus und auf den benachbarten Inseln, als des Apis Mörder [39]). Das ist ein Todschlag des Osirisstiers, wie jenes ein Mord des Stiergottes war. Auch ist dieser Fabel bei Himerius (Orat. IX. pag. 560 ed. Wernsdorf.) schon diese letztere Wendung gegeben; denn dort werden die Telchinen neben den Titanen als Zagreus Mörder genannt, wo wir nicht geneigt sind durch eine allgemeine Auslegung diesen Zug zu verwischen. Wernsdorf war auf dem rechten Wege. Zu Paträ in Achaja kannte man sogar die Pane als Verfolger des Dionysus (Pausan. VII. 18. §. 3.). In Aegypten kannte man sie als die ersten Todesboten in Osiris Leidensgeschichte [40]). Die damit verbundene Nachricht, dafs dies Alles geschehen sey, als die Sonne im Scorpion stand, führt auf eine wahrscheinliche Erklärung, die ich im

39) Apollodor. I. 7. 6. II. 1. 6. vergl. Heyne daselbst und unsern II. Th. p. 309.

40) Plutarch. de Isid. p. 356. D. p. 462 Wyttenb. vergl. oben III. Th. p. 236 f.

Abschnitte vom Pan nachgewiesen habe. In der Gegend von Chemmis ward von den Panen Osiris Tod zuerst verkündigt. Aus derselben Stadt kam ein anderer Mörder des Osiris-Dionysus. Dort verehrte man ja den Perseus, der zu Argos mit seiner Schaar das Heer des Bacchus bekriegt und nach Einer Tradition ihn selbst erschlagen haben sollte (s. oben III. Th. p. 161.). Wer sieht in dem Allem nicht örtliche und nationale Verschiedenheiten eines und desselben Grundmythus; Verschiedenheiten, die, diesen Spuren zufolge, schon in Aegypten statt finden mochten, wenn gleich dort von keinen Titanen die Rede ist. So hatte man, um nur an Eins zu erinnern, schon in Aegypten eine Sage, daſs Horus, der Isis Sohn, zerstückelt worden sey; so hatte man dort eine andere, wonach Isis Mutter des Osiris hieſs (Plutarch. de Isid. p. 365. E. p. 498 sq. Wyttenb.) und dergl. mehr. Immer bleibt es derselbe Naturgott und Naturmythus: der Gott des Frühlingsstiers, der im Wasser untergeht, der aus dem Meere heraufgerufen wird, der Sonnenstier, der Regen und Fülle bringt, der Feuergott, der neben der Feuersphäre hauset, und selber die Blitze schleudert (wie vom Dionysus in vielen Stellen der Alten gerühmt wird; s. Cuperi Harpocrates p. 92 sq.); aber auch der Herr der Erde und des Himmels, des Lebens und des Todes, und das Principium dieser Sinnenwelt.

Welche specielle Lehren das mysteriöse Dogma aus dieser Todesgeschichte des Zagreus herausgebildet hatte, wird der Verfolg in möglichster Kürze zeigen. Jezt gedenken wir zum Schlusse dieses Paragraphen nur noch des merkwürdigen Bildwerks, das jenen Todschlag deutlich darstellt. Es ist das Fragment eines Reliefs in der Villa Albani, von Zoëga in den Bassirilievi (nr. 81.) zuerst edirt, und in seiner Art einzig, weil es den mystischen Gegenstand, den, wie es scheint, die Volks-

poesie selten berührte, sogar bildlich vor Augen stellt. Wir sehen da das Dionysuskind (Zagreus) von zwei Titanen bei den Beinen gefaſst, welche im Begriff sind es zu zerstückeln. Daneben erblickt man einen Cureten mit Schild und Helm [41]).

§. 4.

Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn, Sabos und die Sabazien, Bassareus, Briseus und ihre Feste.

Den Dionysus unter den Samothracischen Cabiren haben wir oben nachgewiesen (II. Th. p. 333 ff.). Daſs auch diese Lehre mit dem Cretensischen Dogma vom Zagreus zusammenhing, leidet keinen Zweifel. Darum lassen auch die Theoretiker nach dem ersten Dionysus, dem Sohne des Zeus und der Proserpina (also nach dem Zagreus), den Sohn des Nilus, also einen Aegyptischen Dionysus, als den zweiten und sodann den dritten folgen, den sie König von Asien nennen und Sohn des Cabirus, welchem zu Ehren auch die Cabirische Feier begangen werde [42]). Mit diesem Dienste stand nun wieder der Phrygische Cultus des Sabazius und der Lydisch-Thracische des Bassareus in Verbindung.

Sabos (Σάβος) und Sabazius (Σαβάζιος) hieſs der Phrygische und vielleicht auch der Thracische Bacchus, und Saboi (Σάβοι) hieſsen auch seine Priester

41) Unsere Tafel LVII. nr. 1. liefert eine Copie davon.

42) Cicero de N. D. III. 23. p. 618. 620. Man muſs nämlich dort nach den Handschriften und nach Joh. Lydus corrigiren: tertium Dionysum Cabiro patre — cui Cabiria sunt instituta; s. Dionysus pag. 151. Ich habe dort schon bemerkt, daſs man auch im Ampelius cap. 9. Cabiro verbessern muſs.

(Mnaseas beim Suidas s. v.). Auch diesen Namen leiteten die Griechen von den festlichen Jubelliedern, von σαβάζειν, d. h. frohlocken und dem Sabos-Bacchus singen, her [43]). Der orientalische Ursprung ist nicht zu bezweifeln, wenn man es auch unentschieden läſst, ob Bochart (Can. p. 441.) in dem Worte סבא Saba, inebriari, die wahre Wurzel dieses Gottes- und Priesternamens angegeben habe. Nicht nur das Festlied hieſs so, sondern auch ein Monat ward mit diesem Namen bezeichnet (Proclus in Platon. Tim. pag. 251.). Der Gott ward in diesen Religionen zum Theil als Mond und Mondscyclus, als Lunus und Μήν betrachtet, und daher Beherrscher des Mondes, Menotyrannus, genannt, ein Name, womit auch die Sonne bezeichnet ward (Reinesii Inscriptt. pag. 64.). Hier treten also zunächst die alten Persischen Vorstellungen von der Sonne als dem Herrn und Befruchter und von den Monden als dem Diener und Empfänger wieder hervor, und wir befinden uns auf demselben Punkte, auf welchem wir oben (I. Th. pag. 767.) die genaue Verbindung des Mithrasdienstes mit den Phrygischen Sabazien nachzuweisen veranlaſst waren.

Ich nenne diese letzteren Phrygisch. Sie mögen so heiſsen, weil von dorther wohl nach den Küstenländern von Thracien und da herum diese Religionsideen zuerst verpflanzt wurden; wobei jedoch die Rückwirkung nicht aus der Acht zu lassen, die bei dem Uebergange der Brigier aus Thracien nach Phrygien (s. Historicorr. graecc. antiqq. Fragmm. pag. 170.) nothwendig erfolgen muſste. Von dieser Wechselwirkung finden sich noch manche Spuren. So heiſst z. B. bei Cicero (a. a. O.)

43) S. die Stellen des Etymolog. m. in voc. und der Scholiasten beim Davies zu Cicero de N. D. III. 23. p. 618.

der C·birische Dionysus König von Asien, und hinwieder giebt der Scholiast zu Aristophanes (Vesp. vs. 9.) den Namen Σαβάζιος für Thracisch aus.

Dies führt uns sofort zum Bassareus. So wie nämlich Phrygien mit Thracien sich in den Sabazius theilet; so hängen in einem andern Namen des Dionysus, im Namen Βασσαρεύς, Thracien und Lydien zusammen. Auch diese beiden Länder waren in Sprache und Cultus verwandt, wovon Jablonski in der schönen Abhandlung über die Lycaonische Sprache recht überzeugende Beweise aus den beiden Sprachen selbst gegeben hat (Opuscc. T. III. p. 63 ed. Te Water.). Bochart (Can. pag. 441.) leitet das Wort von בצר Bassar her, wonach es den Vorläufer der Weinlese bezeichnen, und mit dem Griechischen Beinamen des Dionysus προτρύγης (Aelian. V. H. III. 41.) zusammenfallen würde. Die Griechen kannten ein Fest προτρύγεια, das dem Poseidon mit dem Dionysus gemeinschaftlich war. Auch glänzte ein alter Weinerfinder (προτρυγητής oder προτρυγητήρ [44]) als Stern im Thierkreise neben der Jungfrau, und die Italischen Landleute wiesen mehrere προτρυγητῆρες als Weinpflanzer nach, die unter die Sterne versetzt waren (Perizonius zum Aelianus a. a. O.). Also auch hier berühren sich wieder die elementarischen Erkenntnisse in der Sternkunde mit Erntefesten und mit der Verehrung der grofsen Jahresgötter, dergleichen Bacchus vorzüglich war. Die Griechischen Grammatiker erinnern bei dem Namen Bassareus an das lange und bunte Gewand, das die Asiatischen Bacchuspriester und der Gott selber trugen. Es hiefs βασσάρα oder βασσαρίς, und hatte von den Füchsen (βάσσαροι) seinen Namen, denn es

44) S. Philippi Caesii Coelum astronomico-poeticum p. 74 sq. Amstelod. 1662.

war an die Stelle der Fuchsfelle getreten, die man in jenen Gebirgsländern ursprünglich getragen hatte [45]). Andere wollten den Gott und sein Gewand lieber von den Bessi (Βησσοί), jenen Bacchuspropheten in Thracien (Herodot. VII. 111.), hergeleitet wissen [46]). Ich bemerke dies nur, um zu zeigen, wie hier in Sache und Wort Kleinasiatischer Dienst mit Europäisch-Thracischer

45) Hesychius mit den Auslegern, und Lexic. Rhetor. mscr. pag. 702. vergl. C. G. Schwarz Miscellan. polit. human. pag. 87. 98.

46) Diese letztere Erklärung, die auch Saintecroix (Recherches etc. II. p. 94.) angenommen, findet Silvestre de Sacy so wenig natürlich, wie die, den Namen Bassareus von βασσάρα oder βασσαρίς (woher selbst die Dienerinnen des Bacchus Bassarides hiefsen) abzuleiten. Man könnte noch eher annehmen, dafs diese Art von Kleidung, welche bei dem Cultus des Bacchus üblich gewesen, von dem Namen des Gottes ihre Benennung erhalten. Allein sowohl diese Erklärungen, als die, welche den Grund aller dieser Benennungen in dem Worte βάσσαροι, Füchse, sucht, einem Worte, das sich in der Koptischen Sprache wieder finde (Ignat. Rossi Etymolog. Aeg. p. 35.), seyen unstatthaft. Die von Bochart versuchte Ableitung würde allen den andern vorzuziehen seyn, wenn man beweisen könnte, dafs Bacchus als der Gott des Weins und der Weinlese bei den Völkern betrachtet worden sey, welche zuerst ihm diesen Namen gegeben. Auch entspreche diese Ableitung der des Wortes Σαβάζιος (s. Bochart Chanaan I. cap. 18.) vom Ebräischen saba, trunken seyn, sich berauschen. Auffallend sey es übrigens, dafs Niemand den Ursprung dieser beiden Namen des Bacchus in Arabien gesucht hätte, in den Städten Bostra in Idumea und Saba, Name eines Stammes und einer Gegend Arabiens, so wie ja Manche auch von der Arabischen Stadt Nysa, wohin Bacchus getragen worden (vergl. oben III. Th. p. 101.), den Namen Διόνυσος und Ζεύς herleiteten.

Religion zusammenhängt, ferner dafs wir bei jeglicher von diesen Etymologien den Thebanischen schönen Heros Dionysus vergessen, und vielmehr an einen Kleinasiatischen älteren Bacchus gedenken müssen, der bald durch sein buntes Pardelfell, bald durch sein langfliefsendes Gewand, als bärtiger, bejahrter Gott seinen orientalischen Ursprung verräth, der aus Vorderasien herübergebracht in den Thracischen Mysterien Platz nahm, und noch auf Grofsgriechischen Vasenbildern (man sehe z. B. bei Passeri Tom. II. nr. 123.) durch seine Bassaris sehr ausgezeichnet ist.

Wie ausgebreitet der Bacchusdienst auf den Inseln längs Kleinasiens Küste, auf Lesbos, Naxos, Chios und andern war, ist allgemein bekannt (vgl. oben III. p. 136. Not. 84.). Eines charakteristischen Namens, den Dionysus auf Lesbos führte, müssen wir gedenken. Dort hatte er auf dem Vorgebirge Brisa einen Tempel, und hiefs Briseus oder Brisäus (Βρισαῖος). So lesen wir beim Stephanus von Byzanz (in βρίσα), und man sollte hiernach nur an einen Localnamen denken. Allein Andere suchten die Wurzel dieses Namens in dem Worte βλίττειν, den Honig schneiden, zeideln [47]) und der Erklärer des Persius, Cornutus (ad Sat. I. 76.) redet von einer Nymphe Brisa, die den Bacchus erzogen, und den Honig aus den Honigscheiben auspressen gelehrt habe. Nymphen dieses Namens in der mehreren Zahl kennt auch Heraclides Ponticus in der Republik von Ceos (cap. 9.). Es sind wieder Melissen, und sie haben den Wundermann Aristäus im Honigbau unterrichtet [48]).

47) Ruhnken. ad Tim. Lex. Platon. p. 63 sq. vergl. Etymol. m. und Hesychius in voc.

48) Ueber die Etymologie des Namens Ἀρισταῖος s. den Scholiasten zu Hesiods Theogonie pag. 308 ed. Heinsii; dann

Das war ja der Bienen-Juppiter von Ceos, wie er nach einer Sage hiefs, der die Cycladen einst von der grofsen Dürre befreit hatte, als er zu Ceos den Sirius (den Hundsstern) zu versöhnen Anleitung gegeben [49]). Er war bei den Brisäischen Nymphen auf Ceos in die Schule gegangen, und hiefs ihr Schüler, wie Dionysus ihr Zögling hiefs, und Zeus selber ward Pflegesohn der Nymphe Melissa genannt (Antonin. Liberal. p. 122. und daselbst Verheyk). Diese Melissen waren ja auch Priesterinnen der Demeter, und ihre Tochter Persephone nannten die Alten Μελιτώδης, wobei man eben so wohl an den Mond als an die Vorsteherin der Geburt dachte (Porphyr. de antr. N. p. 312 Basil. Schol. Pind. Pyth. IV. 106.). Wir befinden uns also hier wieder in demselben Ideenkreise, den wir oben (I. p. 492 ff. und II. p. 183 ff.) von einem andern Standpunkte schon zu erörtern Gelegenheit hatten. Auch hier wieder die Vorstellungen von erster Nahrung, von reiner patriarchalischer Sitte der Vorzeit, von dem Stiergotte, der den Mond befruchtet, von der aus dem Stierleibe (wie man wähnte) entstandenen Biene, vom Monde als der Vorsteherin der Geburt, von der Seelenwanderung, Reinigung und Rückkehr. Diese Ideen hingen local mit den Nachbarküsten von Kleinasien und mit Ephesus zusammen, und die Bewohner der Insel Cea waren darin real verbunden mit den Sabos- und Mithrasdienern von Phrygien und mit den Hierodulen der grossen Diana zu Ephesus, die ja auch die Vorsteherin der Mondssphäre, die erste Nährmutter, die Gebieterin über

über den Aristäus noch Scaliger ad Manilii sphaer. barbar. p. 366. Auch giebt es über diesen Gegenstand eine eigene Abhandlung von J. G. P. Thiele, welche zu Göttingen 1774. 4. erschien. Sie führt den Titel: Dissertatio de Aristaeo mellificii aliarumque rerum inventore.

49) Virgil. Georg. I. 14. IV. 282. mit den Auslegern.

Leben und Tod war. In demselben Sinne tritt dann auch die Biene wieder so bedeutend in den Cerealien und in den Mysterien der Proserpina hervor. Hier erkennen wir auch im Dionysus einen Bienenvater und einen Zögling der Bienennymphen, gleich dem Bienenmann Aristäus und in denselben Beziehungen, d. h. in der Bedeutung eines allgemeinen Naturwesens und Nahrungsgebers, eines Weissagers und Lehrers. Daher nimmt auch Aristäus in den Dionysiaden mit Recht eine so hohe Stelle ein, wie wir noch aus der Nachbildung des Nonnus sehen (s. Dionysiaca lib. V. p. 152. 156 sqq.). Da ist er nicht blos Bienenpfleger, sondern Herr über die vier Winde, da besänftigt er die Wuth des Sirius, da erfindet er das milde Oel und viele andere gute Gaben. Seine nahe Verwandtschaft mit dem grofsen Dionysus ist auch dort durch seine Ehe mit dessen Muhme Autonoë dargestellt. Man hat auch etymologisch den Bacchus Brisäus als den Bienen- und Honiggott zu erklären gesucht. Bris heifst süfs, sagt Cornutus zum Persius (Sat. I. 76.). Dabei bleiben wir einen Augenblick stehen. Das ist also jene süfse Jungfrau, jene Bacchusnymphe Brisa, gerade so wie jene Artemisnymphe, ja die Artemis selber auf Creta, Brito (Βριτώ) die süfse und Britomartis hiefs, die süfse Jungfrau. Ja Bacchus selbst ist unter diesem Namen Briseus in gewissem Sinne Jungfrau. Das sagt Aristides (Orat. in Bacch. T. I. p. 29 ed. Jebb.) ausdrücklich. Es ist dort von seinem zweideutigen Geschlecht die Rede. «Unter den Jünglingen» heifst es (nach der richtigen Verbesserung dieser Stelle) «ist er Mädchen; unter den Mädchen Jüngling, und hinwieder unter den Männern vergleichungsweise unbärtig und Briseus». — Andere verstehen unter dem Worte Briz bestimmter den Honig, und Briz dubba, setzt Bochart aus orientalischer Sprachforschung hinzu, heifst der Honig-See (Can.

pag. 442.), und erinnert zugleich an das Italienische bresca, die Honigscheibe. Da hätten wir also einen Dionysus am Honigsee, wie wir in Thracien einen alten Bacchus-Silenus an der Weinquelle Inna liegen sahen. Andere wollen auch in Briseus lieber einen Weingott haben und in den Brisäischen Nymphen Weinnymphen, weil nach alter Italischer Sprache die ausgepreſste Beere, die Trester, Brisa hieſs [50]).

Noch eine neue Ideenreihe eröffnet sich mit dem Namen jener Nymphen Brisae (Βρίσαι), wie Heraclides (a. a. O.), Etymolog. m. und Hesychius (I. p. 768 ed. Albert.) sie nennen [51]). Βρίζω, βρίθω und βρύω sind verschiedene Formen eines Stammwortes, und bezeichnen die Fülle der physischen und moralischen Natur in ihren verschiedenen Aeuſserungen: jene Ueppigkeit der Vegetation, jenes Wuchern der Pflanzen, den Trieb zur Zeugung, Blüthe und Fruchtbarkeit; andererseits jene Ergieſsungen der festlichen ungemessenen Freude über den Vollgenuſs der natürlichen Güter. Dafür spricht auch wieder eine recht eigenthümliche Nachricht des Athenäus. Dort (l. VIII. p. 335. A. p. 235 Schweigh.) erzählt Semus der Delier, daſs die Frauen auf der Insel Delos eine Traumwahrsagerin Brizo (Βριζώ) verehrten. In kleinen Kähnchen setzten sie ihr allerlei Eſswaaren vor, nur keine Fische, und beteten dabei um allerlei Gutes, besonders aber für die Erhaltung ihrer Schiffe. Dabei hören wir zugleich, daſs die Alten schlafen βρίζειν nannten; eigentlich nannten sie so den Mittagsschlaf und besonders den Schlaf des gesättigten Säuglings an der Mutter Brust

50) Columella XII. 39. vgl. Köler ad Heraclid. Pontic. p. 51.

51) Wir erinnern hier auch an die Lacedämonische Stadt Bryseä und den dortigen Cultus des Bacchus; s. oben III. Th. p. 104. Not. 38.

(vergl. Spanheim ad Callim. Del. 316.). Also wieder eine Nährmutter aus derselben Gegend, eine Geberin aller guten Gaben, eine Gebieterin über Wind und Wetter, eine Wahrsagerin (wie sie denn auch Βριζομάντις hiefs, Hesych. T. I. p. 766 Albert.), kurz in allen Beziehungen ähnlich ihren Zöglingen Aristäus und Dionysus. Die Anspielungen auf üppige Lust, auf Jubelgeschrei und festlichen Tanz liegen in den Worten Βρίακχος, Βρυάκτης, Βρυάλλιχα, Βρυαλλίχης und Βρυαλλιχίς. Das erste Wort erklärt Hesychius (in voc. p. 766. vergl. die Ausleger) durch eine laut jauchzende Bacchantin. Das zweite bezeichnet den Gesellen des Bacchus, den Pan, als Tänzer (Orpheus ap. Stob. Eclog. phys. p. 68); das dritte die Tänze selbst, so wie die beiden letzten wieder die Tänzer und Tänzerin. Aufserdem führt Hesychius (s. T. I. p. 771 — 775 ed. Albert. vergl. Schneider Handwörterb.) unter dem Worte Βρυλλοχισταί noch die Bedeutung an, wonach es Personen mit häfslichen weiblichen Larven bezeichnete, und bemerkt (unter Βροδαλίχα) zugleich, dafs die Lacedämonier mit diesem Worte ausschweifende, orgiastische Frauen bezeichneten. Diese Vorstellung erweckt auch die sonderbare Geschichte von dem alten Cephallenischen oder Phallenischen Bacchusbilde aus Olivenholz, welches die Fischer von Methymna auf der Insel Lesbos (man bemerke gerade hier, wo wir auch den Briseus finden) aus dem Meere auffingen, und welches, einem Orakel zufolge, sehr heilig gehalten ward. Wie auch die Gestalt des Bildes war [52]), so hat man wohl Ursache, dabei an einen eben so rohen Dienst zu denken, wie das Bild des Gottes selber war. Hiernach leiten uns alle Spuren und

52) Es war hölzern, und nicht wie andere Griechische Idole geformt; Pausanias Phocic. 19. 2. Oenomaus ap. Euseb. P. E. V. 36. p. 233 Basil.

Namen dieser Classe wieder auf die Vorstellung von einem orgiastischen, ausschweifenden Dienste hin, dergleichen in diesem Religionszweige fast allenthalben vorkommen. Diesen Begriff werden wir nur allzusehr durch alles das bestätigt finden, was uns die Alten von der Sabazischen Feier und von dem Verhalten der Bassariden übereinstimmend melden.



§. 5.

Fortsetzung.

Also Brisa hatte den Bienenvater und Weingeber nach der Genealogie von Ceos erzogen. Dem Sabazius sollte doch dieselbe Nysa die Brust gereicht haben, die wir schon lange als Bacchus Amme kennen (Terpander beim Joh. Lydus p. 81 sq.). Sehr bedeutend tritt noch eine dritte Amme dieses Gottes, Hippa (Ἵππα) hervor. So heifst sie ausdrücklich im neun und vierzigsten [48.] Orphischen Hymnus. Am Tmolus, woher auch Euripides in den Bacchantinnen das Gefolge des Dionysus kommen läfst, hatte sie den Gott ernährt. Es gehört also dieses Wesen in den Phrygisch-Lydischen Religionszweig. Dafür haben wir auch das Zeugnifs des gelehrten Strabo in der eigenen Untersuchung

(X. p. 188 Tzsch.). Nachdem er unmittelbar zuvor der Corybanten und der Rhea-Cybele und Dindymene gedacht hat, fährt er fort: « Auch Sabazius gehört den Phrygischen (Religionen) an, und auf gewisse Weise der Mutter (τῆς Μητρός) Kind, ist auch er den Personen des Dionysus beigesellt». Schon der Ausdruck dieses gelehrten Forschers läſst uns hier in das Verhältniſs dieses Sabazius zum Cretischen Zagreus und zu den übrigen Dionysen blicken. Wir haben nämlich hier an die Verzweigung der Curetischen Mysterien mit den Corybantischen zu denken und an jene Verschmelzung der Cretischen Rhea mit der Phrygisch-Lydischen Cybele (s. oben II. Th. pag. 55 f. vergl. pag. 45.). War in der Geschichte des Cretensischen Zagreus Rhea eine Hauptperson [53]), so hier in Kleinasien Cybele in den Begebenheiten des Sabazius. Nun sollte auch Sabazius von den Titanen zerrissen worden seyn, was eigentlich von Zagreus galt (s. Joh. Lydus a. a. O.); oder der Sohn des (Cretischen) Zeus und der Persephone heiſst Sabazius (Diodor. IV. 4.), so wie hinwieder (der Phrygische) Sabazius des Kronos Sohn (Orph. hymn. XLVIII.) genannt wird, also Sohn des alten Cretischen Gottes. Natürlich ward nun auch diese Phrygische Göttermutter Cybele in gewissem Sinne des Sabazius Mutter; und wie Rhea und Zagreus zu Creta in einer dualistischen Combination als zwei groſse Naturwesen erschienen, so auch Sabazius und Cybele in Phrygien und Lydien. Darum muſs auch Cybele mit Marsyas nach Nysa zum Dionysus wandern (sieh. oben II. Th. pag. 47 f.). Also Sabazius und Cybele und Sabos und Hippa, wie Demeter und Jacchus, wie Persephone und Zagreus, wie Semele und Dionysus.

53) Man sehe z. B. nur Cornutus de N. D. cap. 30.

Zwar heiſst Hippa nur die Amme des Sabazius, aber die Art, wie der acht und vierzigste Hymnus der Orphiker von ihr redet, wo sie unter andern tellurische Mutter und Königin heiſst, läſst nicht zweifeln, daſs auch Hippa in die Stelle der Persephone neben Sabos eintrat, und also mit der Cybele identificirt ward.

Als orgiastisch kündigten sich die Sabazien schon oben durch die Namen des Gottes und seiner Pflegemutter an. Auch fanden wir ja dort den lärmenden Tänzer Pan unter einem charakteristischen Beinamen Bryactes wieder neben ihm. Hierher gehören auch die Handpauken, die Cymbeln jenes Flötenspielers Marsyas und die ganze rauschende Musik der Cybele. In diesen Phrygisch-Thracischen Sabosdienst gehören ferner die Bassarae (Βασσάραι). Ein eigenes Drama des Aeschylus hatte von ihnen seinen Namen. Sie waren die Vorderasiatischen Bacchae. In Fuchs- oder Pardelfelle oder in bunte Gewänder gehüllt, überlassen sie sich der höchsten Festraserei, so wie ihr göttlicher Anführer in dem vier und vierzigsten Orphischen Hymnus gerade als Bassareus der Rasende und Baccheus genannt wird. Daraus bildete sich der allgemeine Begriff, wonach man eine Frau, die alle Besonnenheit verloren und unbändiger Geschlechtslust hingegeben war, eine Bassara nannte [54]). Unter Begleitung rauschender Musik ward in diesem Dienst ein eigenthümlicher Phrygischer Tanz, Sikinnis [55]), aufgeführt. Daran schlossen sich nächtliche Mysterien mit verschiedenen Symbolen und Lehren. Nach der ausführlichsten Nachricht des Clemens von Alexandrien in der Hauptstelle (Protrept. pag. 14 Potter.) wurden den Novizen Schlangen durch den Busen gezogen, und in

54) Lycophron. Cassandra 781. und daselbst Tzetzes.

55) Σίκιννις; Casaubonus de satyr. poes. p. 110 ed. Rambach.

den dramatischen Darstellungen der mythischen Göttergeschichten sah man den Zeus, wie er als Schlange die Persephone beschlief, worauf sich die Formel bezog: «der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stieres» (Julius Firmicus cap. 28.) und «der Stachel des Rinderhirten ist im Berge verborgen», welches letztere Clemens auf das Bacchische Feuerrohr bezieht [56]. Dies scheint gut zu der Erklärung zu stimmen, die man von einer andern Formel der Sabosdiener aus dem Ebräischen gegeben hat. Es wurde nämlich die Einweihung in diese Mysterien mit den Worten E v o i S a b o i H y e s A t t e s beschlossen [57]. In den beiden letzten Worten

56) Nach der Lesart bei Clemens, der auch Saintecroix a. a. O. II. p. 96. gefolgt ist: βουκολικὸν τὸ κέντρον, τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν.

57) S. Demosthenes pro Coron. cap. 79. p. 313 Reisk. Suidas in Ὕης und Ἄττις. Vergl. auch die Συναγωγ. λεξ. bei Bekker Anecdott. Graecc. p. 461. Auch Nicetas führt unter den Beinamen des Bacchus ὕϊς nnd ἄττις auf. ὕϊς hat auch Suidas, obwohl ὕης gewöhnlicher ist. Jenes ὕης erklärt Hesychius als den Ζεὺς ὄμβριος (oder ὑέτιος) oder den Regenzeus. Aufser dem, was schon von Taylor zu der Stelle des Demosthenes pro Coron. cap. 79. pag. 439 der Harles. Ausg. beigebracht ist, habe ich noch zu der Stelle des Nicetas (Meletemm. I. pag. 22.) verwiesen auf Plutarchus de Isid. et Osirid. p. 364. D. p. 493 Wyttenb. wo er sagt, die Griechen nenneten den Bacchus auch Ὕης als den Herrn der feuchten Natur, der kein anderer sey, als Osiris. Aufserdem sehe man Valckenaer zu des Euripides Phoeniss. 654. und über die Schreibung des Namens Ἄττις die Note von Hemsterhuis zum Lucianus II. p. 283 ed. Bip. vergl. Lanzi Saggio di Ling. Etrusc. II. pag. 229. In den Scholien zu den Phaenom. des Aratus vs. 173. wird eine Stelle des Euphorion angeführt, wo Dionysus, der Stiergehörnte, Ὕης genannt wird — Ὕῃ ταυροκέρωτι Διονύσσῳ κοτέσασα. Die Scholien bemerken,

findet nämlich Bochart (Can. I. cap. 18. p. 441.) die Bedeutung: «Er ist Feuer, du bist Feuer» [58]). Will man

῞Υης sey Dionysus, und der Beiname komme daher, weil die Hyaden den Dionysus auferzogen.

58) Freret in den Lettres de l'Acad. des inscript. T. XXIII. Hist. p. 46. hat diese Worte, als der Griechischen Sprache angehörig, übersetzt: „quod faustum sit mystis, Sabazie pater, pater Sabazie"; eine Erklärung, welche auch Saintecroix (Recherches etc. II. pag. 97.) angenommen. Doch man vergleiche dort die Note von Silvestre de Sacy. Die von Bochart aus dem Ebräischen oder Phönicischen versuchte Etymologie hält Letzterer allerdings für sehr glücklich, doch sey das Alles mehr ein Spiel des Witzes, ohne irgend etwas Sicheres und Festes. Alle diese in den Griechischen Mysterien eingeführten barbarischen Formeln zeigten wohl ihren fremden Ursprung an, allein dies sey wohl Alles, was man heutiges Tages darüber wissen könne. — Eine neue Deutung hat seitdem Sickler im Kadmus p. CIII f. vergl. p. CXXVII. versucht. Er erklärt Σάβος, von שׂבע sättigen im physischen und moralischen Sinne, für die sättigende, erfüllende Kraft — שְׂבַע־עֹז (Sabos), indem die Religion alle ihre Verehrer sättige und erfülle. Im κοινὸς λόγος sey Sabos Gaben- und Freudenspender gewesen, seine Hieroglyphe der Gott mit des Ueberflusses goldenem Horne. Die oben erwähnte Mysterienformel ward, so vermuthet er weiter, in der Mysterienhalle vielleicht zu Anfang oder zum Schlusse von zwei Chören entweder gesungen oder gesprochen, von einem Chore der Mysten und von einem Chore der Priester oder dem Κοίης, dem Seher, allein, etwa in folgender Ordnung abwechselnd, mit mancherlei Wiederholungen:

Chor der Mysten:

Εὐοῖ! Σαβοῖ! אִיבָאִי! שְׂבָעִי! Mein Vater! Mein Ernährer!

Chor der Priester, oder des Cohes:

῞Υης! הִיא־אֵשׁ! Er ist das Feuer (Licht)!

aber lieber bei jenem Dionysus-Hyes und bei jenem Hysiris-Dionysus der älteren Griechischen Schriftsteller stehen bleiben, das heifst bei jenem Regenbringer [59]), so haben wir doch auch hier wieder den Stiergott, wie in der obigen Sabazischen Formel; wir haben wieder den Osiris-Zagreus, d. h. die Sonne im Frühlingsstier und den Feuergott, der die Hyaden, das Gestirn der Aequinoctialregen, in seinem Gefolge hat.

Damit stimmt auch eine andere Formel jener Sabazien überein: « Ich habe den Kernos getragen » (ἐκερνοφόρησα; s. Clemens a. a. O.). Es war dieser (Κέρνος) ein im Rhea- und Cybelendienste gebräuchliches Gefäfs, ein Mischgefäfs (Krater), mit einer Lampe verbunden, wodurch man, nach der einfältigen Weise des Alterthums, die beiden Elemente Feuer und Wasser versinnlichte, Sonnenwärme und Feuchtigkeit, ohne die keine Welt und kein physisches Leben gedenkbar ist (vergl. Dionysus p. 223.). Bei dem Vortragen dieses Gefäfses, das also ein naives Bild des Weltganzen war, tanzte man einen eigenthümlichen Reigen, der davon den Namen hatte (κερνοφόρον ὄρχημα). Nach Allem, was wir oben in den Abschnitten von der Cybele, von den Cabiren und von Pan aus den Alten beigebracht haben, dürfen wir nicht zweifeln, dafs auch dieser Tanz eine mimische Darstellung der Bewegung von Sonne, Mond

Chor der Mysten:
Ἄττης! אַתָּה־אֵשׁ! Du bist das Feuer (Licht)!

Chor der Priester u. s. w.
Ὕης! הִיא־אֵשׁ! Er ist das Feuer (Licht)!

Chor der Mysten:
Ἄττης! אַתָּה־אֵשׁ! Du bist das Feuer (Licht)!

59) S. oben III. Th. p. 173. und besonders p. 124.

und von den Planeten war. Noch eine Formel dieser Feier führt Clemens an: «Ich habe von der Trommel (τυμπάνου) Speise genommen und von dem Becken (κυμβάλου) Trank»; ohne daſs wir von ihr, wie von manchen andern, den bestimmten Sinn anzuführen im Stande wären [60]).

An diese Gebräuche, Bilder und Formeln knüpften die Orphischen Priesterschaften kosmogonische und ähnliche Sätze. In dem acht und vierzigsten Orphischen Hymnus heiſst Sabazius des Kronos Sohn, der den Dionysus-Bacchus in seiner Hüfte gezeitigt hat, damit er vollendet sich zur Hippa auf dem Tmolus geselle. Hier ist also Sabazius der Zeus der Profanfabel; Hippa übernahm nicht allein die Ammensorge, sondern sie war auch bei der wunderbaren Hüftgeburt des Zeus hülfreich. Diesen Mythus deutete man auf die Weltseele in ihrem Verhältniſs zum Aether und zum Νοῦς. Jene Hebamme Hippa war eben die Weltseele selber, während in anderer Beziehung zuweilen Dionysus für die Weltseele galt [61]). Aus wie früher Vorzeit man die

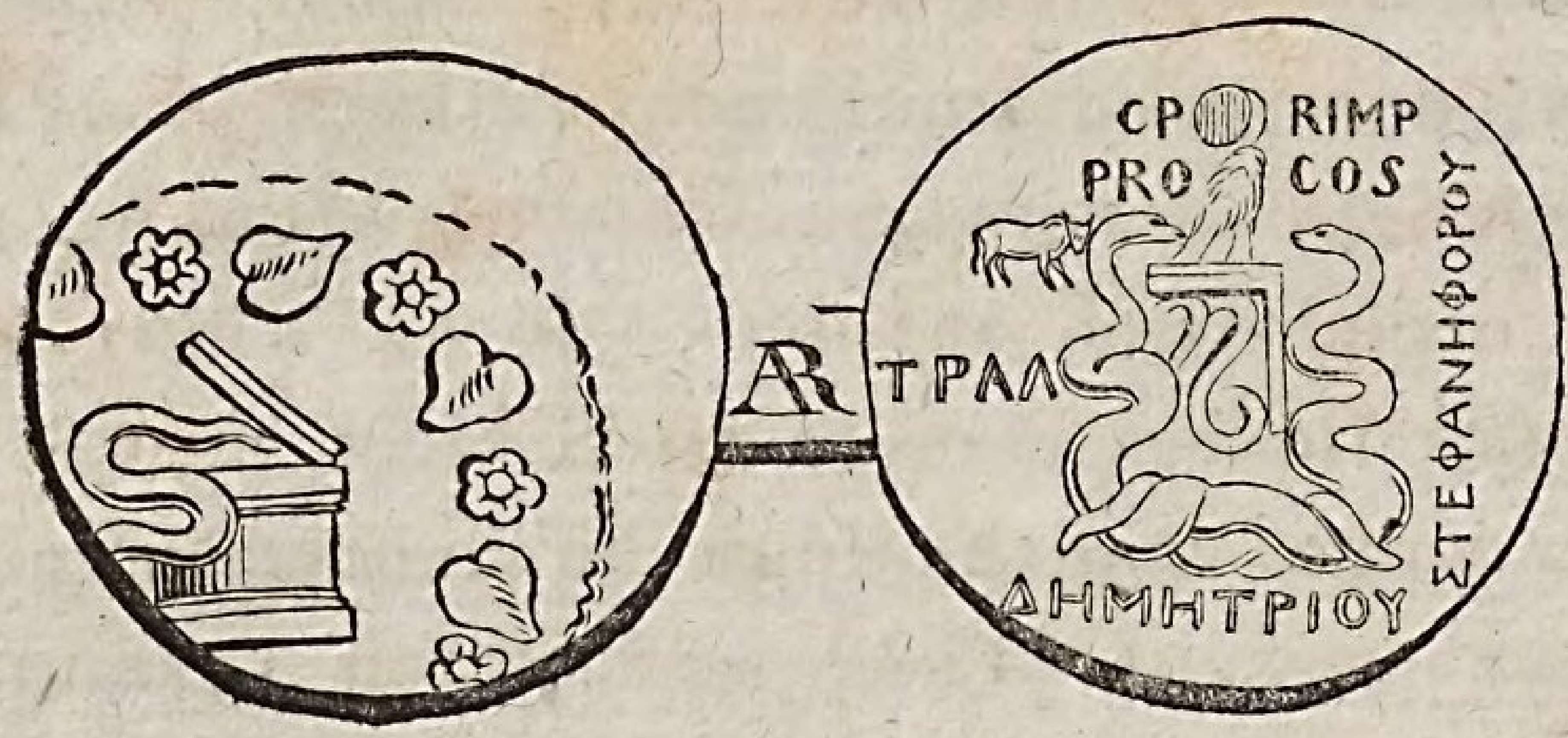
60) Ob der Apostel Paulus in den Worten (I. Corinth. X. 20.): „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch. Ihr könnet nicht zugleich theilhaftig seyn des Herrn Tisches und der Teufel Tisches" auf jenes Nachtmahl in den Sabazien und diese dabei übliche Formel anspielt, wie der gelehrte C. G. Schwarz (Miscell. polit. humanit. p. 117.) vermuthet, will ich Andern zu untersuchen überlassen. Gewiſs verdienen aber die mysteriösen Gebräuche des Heidenthums bei Erklärung des N.T. und der älteren Väter gröſsere Aufmerksamkeit. J. A. Stark hat in seinen: Tralatitia ex gentilismo in religionem christianam, Regiomonti 1774. wichtige Beiträge dazu gegeben.

61) S. Proclus in Plat. Tim. II. p. 124 sq. vergl. Joh. Lydus de menss. p. 83.

mystischen Lehren der Phrygisch-Thracischen Religion her datirte, haben wir oben bereits aus der Sage von Midas und Silenus gesehen; für deren hohes Alter schon die Zeugen sprechen, welche wir daselbst angeführt haben.

Daſs andererseits eine Feier, wie diese nächtlichen Sabazien, unter den sinnlichen Völkern eines südlichen Himmelsstrichs zu groſsen Unordnungen Anlaſs geben muſste, ergiebt sich aus dem Obigen wohl von selbst. Der groſse Haufe gelangte wohl nicht zu den höheren Graden, worin man theologische Lehren empfing, wie die bemerkten zum Theil sind. Ich vermuthe, daſs diese höhere Stufe sich auf die Rhea bezog und auf ihr Verhältniſs zum Sabos, beide als kosmogonische Potenzen gedacht. Die Vorstufe war wohl blos wilder orgiastischer Naturdienst, und der Volkstanz Sicinnis mochte sich wohl zum höheren kernophorischen Reigen in gleicher Abstufung verhalten. Von einer solchen Scheidung des Niederen und Höheren werden sich weiterhin einige Spuren in Cretensischer Geheimlehre zeigen. Die Verachtung, in welche die Sabazien herabgesunken waren, äuſsert sich schon früh. Schon im Demosthenes gereicht die Theilnahme daran zu einem ehrenrührigen Vorwurf (Demosthen. pro Coron. a. a. O.). Späterhin mag das Uebel noch weit mehr überhand genommen haben, wie der Erfolg beweiset, womit der Praetor peregrinus C. Cornelius Hispalis sich im Jahre Roms 514 der Einführung jener Gebräuche widersetzte (Valer. Maxim. I. 3. nr. 2.); noch mehr aber beweisen es die Klagen der christlichen Väter, des Clemens und Anderer. Gleichwohl fand dieser Dienst in Griechenland wohl hie und da Eingang. Von der Vermischung der Griechisch-Bacchischen Mythen mit der Geschichte der Phrygischen Götter finden sich wenigstens auf Kunstdenkmalen Anzeigen. So sehen wir z. B. auf einem Borghesischen

Relief (bei Winckelmann Monumenti nr. 42.) neben dem bestraften Marsyas den Dionysus und die Cybele, und auf einer Campanisch-Griechischen Vase sehen wir Cybele, Bacchus und Proserpina vereinigt [62]).



§. 6.

Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Grofsgriechische Dionysus.

Wie die Kleinasiatischen Bacchusfeste sich mit den Italischen berührten, sahen wir so eben. Die Hauptwurzel dieser letzteren zieht jedoch in alt-Griechische Religionen hinüber, nach Samothrace besonders, sodann nach Athen. Aus jener Insel hatten ja die zwei Cabiren das Männliche ihres erschlagenen Bruders nach Tyrrhenien hinübergetragen (s. oben II. Th. p. 333. und III. p. 131.). Das war der Dionysus-Camillus von Etrurien, bald aber von ganz Italien. Nicht blos der alte Tuscier huldigte ihm, sondern auch der Umbrer und an-

62) Bei Millin Peint. de Vases antiq. T. I. pl. 50. — Ueber diese Verbindung der Religion des Bacchus und der Cybele in Lydien und Phrygien s. Beger Thes. Brandenb. I. pag. 501 sqq. und dort Euripid. Bacch. 73. und Strabo X. p. 469; so wie das Epigramm der Anthologie, das mit dem Worte Τμώλῳ beginnt.

dere Stämme dieser Länder. Liberalien und Phallusdienst waren überall gepaart, und der wilde Sabiner wuſste seinem Bacchus Löbesius auf keine andere Weise zu dienen (Clemens in Protrept. pag. 33.). Nicht blos diese allgemeineren Gebräuche, sondern ganz bestimmte weisen uns wieder nach Athen, nach Argolis und selbst nach Aegypten hinüber. So war z. B. der Phallus bei der groſsen Procession zu Lavinium auch von Feigenholz [63]), worüber oben bei den Attischen Lenäen das Nöthige bemerkt worden ist. So kommen auch die Hirschkalbfelle in den Chören der Etrusker wieder vor [64]). Ueber die Bildungsstufe dieser Liberalien haben wir keine bestimmten Nachrichten. Das berühmte Römische Senatusconsult de Bacchanalibus ward im Jahre Roms 568, vor Chr. Geb. 186, also hundert Jahre nach Etruriens Unterjochung durch die Römer, gegeben [65]). Früher also mögen die Etrusker bessere Liberalien gehabt haben, als diese waren, die der Senat verbieten muſste: d. h. sie mögen für die Gebildeteren einen besseren Sinn in die Gebräuche zu legen gewuſst haben. Dies muſs man, nach der Culturstufe, die sie im Allgemeinen erreicht hatten, wohl vermuthen. Aber sicher gewann auch bei ihnen, geschweige bei den übrigen Italischen Völkern, dieser Gottesdienst den Grad von Ausbildung nicht, den er in Groſsgriechenland gewonnen hatte; wie die bilderreiche, sinnvolle Welt der Campanisch-Griechischen Vasenmalereien einen Jeden durch den Augenschein überzeugen kann.

63) Dionys. Halic. I. 40. Macrobius Saturn. III. 6. Festus sub v. Lucem facere.

64) Appianus p. 58 ed. Steph. Dionys. Hal. VII. 72.

65) Vergl. Heyne Monumm. Etrusc. art. in den Nov. Comm. Societ. Gotting. T. V. p. 49.

Wie war nun jener Liber der Italischen Bacchanalien gedacht, und wer war jene Libera, die hier so bedeutend hervortritt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf die Athenischen Lenäen und Eleusinien hinüberblicken. Dort hatten wir die Demeter oder Deo (Δηώ) als die Mutter, und Jacchus nebst Persephone als ihre beiden Kinder. Dieser Jacchus war der Κόρος oder Κοῦρος, wie er zuweilen, wiewohl seltener, heiſst [66]. Weit bekannter ist Persephone als Κόρη oder Κούρη; welches eigentlich der allgemeinste Name war, unter dem man diese Tochter der Demeter verehrte: das Mädchen, so wie Jacchus der Knabe. In diesem Verhältniſs hieſs Persephone (über welchen Namen im Verfolg kürzlich das Nöthige bemerkt werden soll) auch das Mädchen der Deo (Δηοῦς Κόρη) oder Δηωΐνη [67]. Diese Deo-Ceres war die Mutter, die Mutter Erde (μᾶ γᾶ), wie sie Aeschylus (Supplic. 897.) nennt, die Mutter schöner Kinder (Kalligeneia). Ob nun Mutter und Tochter, Ceres und Proserpina, zusammen genannt, bestimmt durch die Namen Μήτηρ Mutter und Κόρη Mädchen bezeichnet wurden, mag so lange dahin gestellt bleiben, als die Hauptstelle des Herodotus VIII. 65, wo diese Namensverbindung bei den Eleusinien vorkommt, bezweifelt wird [68].

Wie stehet nun dieser Jacchos-Koros der Persephone gegenüber? Natürlich zunächst als Bruder. Aber

66) Casaubonus zum Athenäus V. pag. 213. D. vergl. oben III. Th. p. 338.

67) Callimachi Fragmm. nr. 48. nach Valckenaers Verbesserung.

68) S. Valckenaer zu dieser Stelle. — Die Schellersheimische Handschrift hat, wie die Mediceische, τῇ μητρὶ καὶ τῇ κούρῃ.

auch als Gemahl. Wir dürfen nicht zweifeln. In solchen Götterfamilien herrscht immer die uralte Sitte der Geschwisterehe. Ein Exempel, das ganz nahe liegt, aus der Italischen Religion, habe ich oben (II. Th. p. 896 ff.) bemerkt. Nirgends tritt aber diese Geschwisterehe markirter hervor, als in jenem Aegyptischen Mythus, wonach Osiris und Isis schon in der Finsternifs des mütterlichen Leibes sich begatteten [69]). Dafs nun auch Jacchus mit seiner Schwester Persephone vermählt war, wufsten die Eingeweiheten wohl. Jenes Brautbette am dritten Tage der Eleusinien bezog sich auf die Vermählung der Proserpina mit dem Ades [70]). Dieser Ades oder Pluto der Profanfabel war aber den Initiirten als Dionysus χθόνιος, der unterirdische, bekannt. So kennt ihn schon der Philosoph Heraclitus [71]). Auch auf dem berühmten Braunschweigischen Gefäfs, gewöhnlich Onyx genannt, sieht man den Jacchusknaben neben der kleinen Proserpina vor einer Grotte stehen [72]). Auch der Orphiker spielt im drei und funfzigsten Hymnus auf die mystische Verbindung des chthonischen Dionysus mit der Persephone an.

Fragt man nun nach dem Realgrunde dieser Wechselverhältnisse, so liegt er in den allgemeinen Grundbegriffen dieser Naturculte. Dionysus ist bald Sohn, bald Gatte, bald Bruder der Proserpina, bald

69) Plutarch. de Isid. p. 356. A. p. 459 Wyttenb. vergl. oben I. Th. p. 282.

70) Clemens Protrept. p. 18. und dort die Ausleger.

71) Beim Clemens a. a. O. vergl. Plutarch. de Isid. p. 362. A. p. 483 Wyttenb.

72) S. Böttigers Archäolog. Museum I. pag. 21. und vergl. Welcker in der Zeitschrift für alte Kunst I. 1. p. 103 ff.

liegt er an der Ceres mütterlichen Brust, bald richtet er mit dieser die Todten. Der Schlüssel zu dem Allem liegt in dem einfachen, schon von Herodotus aufgestellten und von Plutarchus (de Isid. p. 364. E. p. 494 Wyttenb.) aufgenommenen Satze, daſs Dionysus Osiris ist und Demeter Isis. Aber auch in allen Vorderasiatischen Culten haben wir ja die Hauptbeziehungen nachgewiesen. Allenthalben haben wir dort an Isis, Astarte, Astronoë, Cybele, und wie die weiblichen Wesen alle heiſsen mögen, bald eine Erdmutter (jezt als Obererde und Nährerin, jezt als Untererde und Empfängerin und Beschlieſserin gedacht), bald als Mond und wie diese Beziehungen alle heiſsen mochten. Das Aegyptische Μωύθ und das Griechische Δημήτηρ scheint diesem Begriffe der Erdmutter völlig entsprochen zu haben. Hierzu tritt nun hier ein Osiris, jezt als befruchtende Sonnenkraft zum Monde, jezt als ein vom Himmel strömender Phruron-Nilus, als Princip der Feuchtigkeit, jezt als Erdkraft und tellurische Potenz und Todtenkönig zu der Untererde; dort ein Adon als Besaamer zur Astarte als der empfangenden Erde, oder als Sonne zur unteren Erdhemisphäre. Mit diesen und andern Beziehungen ist die Ehe gegeben, und die Periode des scheinbaren Sonnenlaufs, wie die periodische Regenzeit, und die Entwickelungsstufen des Pflanzenlebens bilden die Leiden und Freuden dieser Ehe. Da haben wir eine klagende und suchende Gattin und einen leidenden und sterbenden Gemahl. Diese wechselnden Zustände der einen Potenz, z. B. die jezt in die Erde gelegten, jezt wieder hervorkeimenden Saamenkörner, gaben dann den Ideen vom Androgynischen und von der Beraubung der Mannheit das Daseyn. So geht das Männliche des Osiris verloren und wird wieder gefunden; so ist Adonis Knabe und Mädchen zugleich (Κοῦρος und Κούρη). In der Kore-Persephone ist das Weib-

liche ergriffen. Auch sie ist das Saamenkorn, wie Adonis. Jener ist die Getreidesaat (s. oben II. Th. p. 106 f.). Diese ist und heifst ausdrücklich der in die Erde verborgene Keim [73]). Isis sucht einen Mann, Astarte sucht ein Mannweib, und Ceres sucht eine verlorene Tochter. Das waren die Irrsale der Demeter und das von Ades geraubte Mädchen, wie sie der alte Pamphos besungen hatte (Pausan. IX. 13.), und wie sie der Homeride im schönen Hymnus auf Ceres besingt. — Ward dieser Keim männlich gedacht, als Pflanzenkraft (φυτευτικῶν δύναμις, wie Dionysus ausdrücklich hiefs), und dazu die Erde als des Keimes, des Saamens, Bewahrerin und Pflegerin und Gebärerin, so war ein Verhältnifs des Sohnes zur Mutter gegeben. Auch Aegypten kannte, wie wir oben aus Plutarchus (de Isid. p. 365. p. 498 Wyttenb.) lernten, diese Combination, wonach Osiris der Sohn der Isis war. Hier haben wir also den Attischen Knaben Jacchus an der Ceres mütterlichen Brust, und das Mädchen Persephone wird ganz natürlich seine Schwester, er Κόρος, sie Κόρη. Auch sie vermählen sich, bald als vegetabilische Kraft und Saat (in der Erde verborgen wirken sie auf einander; sie walten aber auch in andern Bedeutungen in der Unterwelt); bald als Sonnenstier und Mond (denn auch Persephone ist der Mond; Euseb. P. E. III. pag. 115.), und so in andern Combinationen. Tritt nun aber die weibliche Potenz wieder hervor, es sey tellurisch oder siderisch, so kann aus dem Gemahl ein Sohn werden. Der Mond ist ja, nach alter mehr bemerkter Lehre, Nährer der Pflanzenkraft; auch wirket die innere Erde aus ihrem Schoofse thätig den Keim hervor und

73) Cicero de N. D. II. 26. p. 311 uns. Ausg. Porphyr. ap. Euseb. P. E. III. p. 109. Fulgentius X. p. 636. mit den Nachweisungen von Muncker und Staveren.

gebiert ihn neu wieder, den sie empfangen hatte; sie wirket aus der Tiefe in jedem Sinne; sie giebt Quellen, Metalle u. s. w. Sie ist ja der Styx Tochter, diese Persephone (Apollodor. I. 5. 3.), und die Schlange Zeus, die immer neu werdende, die in die Erde schlüpfende, hat mit ihr den Stiersohn erzeugt. So ist im physischen und im höheren kosmogonischen Sinne Zagreus-Dionysus wieder der Persephone Sohn. Mithin beruhet ein jedes dieser genealogischen Verhältnisse auf dem Realgrunde einer Naturansicht, die schon in den Religionen Aegyptens und Vorderasiens tief gewurzelt hatte.

Nun können wir fragen, welche Begriffe mit dem Namen Liber verbunden waren, und wer jene so sehr gefeierte Libera war? Wenn Cicero (de N. D. II. 24. p. 300. nebst den Noten) sagt: man habe der Ceres Kinder Liber und Libera genannt, wie man eben alle Kinder Liberi nenne, so ist diese Erklärung zunächst ganz richtig [74]). Es ist die Δημήτηρ mit ihrem Κόρος und mit der Κόρη. Zuweilen behielten die Römer sogar den Namen Cora bei, wie eine Inschrift zu Benevent beweiset [75]), worin wir unter Anderm lesen: — Sacratae apud Eleusinam Deo Baccho, Cereri et Corae. Sacratae apud Laernam Deo Libero et Cereri et Corae. Jedoch vom Namen Liber haben die Alten und Neueren noch einen besonderen Grund gesucht. Wer Lust hat die vielen Etymologien durchzumustern, vergleiche das Etymologicum Ling. Lat. von Gerhard Vossius (p. 287.). Bochart fand den Begriff des Königlichen und des Heroischen in diesem Götternamen (Can. p. 443.). Es wun-

74) Vergl. auch Saintecroix a. a. O. II. p. 208 ed. sec.

75) Bei Gruterus I. p. 309. nr. 3. und bei Meursius in Gronov. Thes. Antiq. Graec. T. VII. p. 818.

dert mich, daſs er nicht an die Potenz in der Phönicischen Kosmogonie erinnert hat, die beim Eusebius nach Sanchuniathon Λίψ genannt wird, zumal da von Phönicien her hauptsächlich das Bacchuskind gebracht worden ist. Man sieht, wie viele Wege hier den Etymologien offen stehen. Vergessen wir bei jener Frage nicht die nächste Quelle, aus der dieser Italische Bacchusdienst geflossen ist. Es waren die alt-Griechischen Religionen von Samothracien. Verbinden wir damit den uralten Begriff vom Frühlingsstier aus dem Wasser und vom Zögling der Hyaden, vom Regenbringer; gedenken wir ferner des alten Bacchus Löbesius der Sabiner, so verdient gewiſs diejenige Herleitung groſse Aufmerksamkeit, welche wir von Plutarchus (Quaest. Rom. CIV. p. 289. A. p. 181 Wyttenb.) lernen, und die uns eben in die alt-Griechische Sprache zurückführt. Er heiſst Liber und Löbesius, ὅτι τὴν λοιβὴν παρέσχεν. Also λείβω ist die Wurzel und λοιβή und libo, und dieser Bacchus ist der Ergieſser. Also wieder derselbe Meerstier und Regenstier, derselbe Phruron-Nilus, d. h. der vom Himmel gefallene Osiris, derselbe Sohn des Juppiter Pluvius, unter Blitz und Donner und im Platzregen herabgesandt. Es hat also diese Herleitung mit Recht denjenigen Beifall gefunden, den sie, durch das Zusammentreffen aller philologischen und mythischen Momente, verdient. Daher auch Neuere (wie Lennep Etymolog. p. 922.) ihr den Vorzug geben. Voſs (zu Virgils Eclog. VII. p. 372.) erinnert zugleich sehr gut an das Zusammentreffen der Wurzeln λείβω, libo u. s. w. mit dem Deutschen lieben, loben, leben. — Aber gesetzt auch, alle diese Herleitungen seyen trüglich, so läſst uns der Stier mit dem Menschengesicht, jener Hebon der Italischen Völker, der kein anderer als Bacchus ist, und welchen uns die ältesten Münzen Italiens und Siciliens leibhaftig vor Augen

stellen [76]), nicht einen Augenblick zweifelhaft, daſs die alt-Italische Vorstellung des Liber ganz und gar die alt-Griechische, oder vielmehr die ganz allgemeine war.

Auch wer Libera war, kann nach dem Bisherigen keinem Zweifel unterliegen. Es sind jedoch neuerlich erst wechselnde Meinungen darüber im Umlauf gewesen. Auch ist es nicht uninteressant, einen Augenblick auf die Combinationen zurück zu blicken, in denen eine Libera gedacht werden könnte. Zuvörderst könnte es Ceres seyn. Und wirklich hat ein gelehrter Archäolog neuerlich diese Meinung eine Zeit lang gehegt. Diese Vorstellung wäre sehr urkundlich. Vorerst sehr Aegyptisch. Beim Altvater der Historie lassen ja die Aegyptier den Dionysus mit der Demeter das Todtenreich beherrschen (Herodot. II. 123.), und noch beim Virgilius führt ja die Ceres mit dem Liber das Jahr am Himmel einher (Georg. I. 7.). Also vorerst als tellurische Potenz kann sie dem Liber ehelich beigesellt seyn, als *χθονία* dem *χθόνιος* (das wäre ja auch der Kleinasiatischen Vorstellung gemäſs, wo die nährende Dionysusamme wieder zur *χθονία* und zur Königin der Schatten wird, die als solche neben ihrem Sabos thronet), als *προσύμνα* (Pausan. Corinth. 37. § 2.) dem *πρόσυμνος*, dem Schlaf- und Todesgott, als *πλουτοδοτεῖρα* (Spanheim ad Callim. Cer. 71.) dem *πλουτοδότης*, dem Reichthumgeber, wie man ihn in den Attischen Lenäen anrief; und so fast in allen Beziehungen konnte Ceres die Libera seyn.

Aber dieser Attische Reichthumgeber heiſst ja in demselben Liede der Semeleische. Auch diese Semele, seine Mutter, konnte wieder zu seiner Gattin

76) S. unsere Tafel III. mit den Beispielen aus Münzen von Selinus und Gela zum Dionysus; vergl. daselbst p. 278 ff.

werden. Frühzeitig ward ja auch jenes Todtenregiment, das Dionysus als χθόνιος, als tellurisches Wesen führte, mit seinem Hinabgang in den Hades in eine gewisse Verbindung gebracht. In Argolis aber wuſste man, daſs er niemand als seine Mutter Semele heraufgeholt hatte [77]. Ja, wir haben ausdrückliche Zeugnisse, daſs auch Semele Libera hieſs [78]. Auch dieses hatte wieder, nach Einer Ansicht, seine physische Beziehung. Semele war die Erde, wofür man sogar durch Deutung des Namens Σεμέλη (Joh. Lydus de menss. p. 82.) Rath zu schaffen suchte.

Auch Venus konnte Libera seyn. Wollten doch vorerst Einige wissen, daſs Dionysus, oder vielmehr Bacchus, Sohn der Aphrodite sey [79]. Auch haben wir oben den Dionysus mit der Aphrodite ehelich verbunden gesehen (II. Th. p. 111.). Endlich kennt Varro (beim Augustinus de Civit. Dei VI. cap. 9.) die Venus neben dem Liber bestimmt als Libera, beide in der Eigenschaft von Vorstehern der Ehe; und in den Samothracischen Religionen war ja die Aphrodite als Fruchtbringerin dem groſsen Fruchtbringer (Ares) beigegeben (s. oben II. Th. p. 320.).

Daſs endlich auch Ariadne den Namen Libera haben konnte, werden wir schon ohnehin glauben, wenn wir bedenken, daſs diese Cretische Königstochter, als Gemahlin des Dionysus, Theilnehmerin seiner Ehren ward. Auch ward sie eben so wohl, wie Semele, in etwas mit in jene Glorie hinaufgerückt, worin die Mysterien den göttlichen Dionysus erscheinen lieſsen. Das

77) Hygin. Poet. astron. II. 5. p. 433 Staver. Pausan. Corinth. 37. §. 5.

78) S. Muncker zum Hyginus p. 344. und daselbst Cyrillus.

79) Valckenaer Diatrib. Euripid. cap. 15. p. 154 sqq.

beweiset schon die Sage, welche wissen wollte, nicht blos der Kranz der Ariadne, sondern sie selber leibhaftig sey unter die Sterne versetzt worden (Hygin. fab. 224. und daselbst Muncker). Aber auch hier dürfen wir uns nicht mit Wahrscheinlichkeiten behelfen. Ovidius läfst den Dionysus zur verherrlichten Ariadne sagen: sie solle seine Libera seyn, und somit seinen Namen theilen (Fastor. III. 512.), welches Hyginus (a. a. O.) mit klaren Worten versichert.

Fragen wir nun: wer war jene Libera der Italischen Mysterien? so wird nicht weiter gefragt, wie viele weibliche Wesen zum Bacchus im Verhältnifs als Libera gedacht werden konnten, sondern: was der Bewohner des alten Italiens sich bestimmt unter seiner mystischen Libera dachte, und welche Göttin dem mystischen Dionysus dort als Ehegenossin zugesellt ward, namentlich auch auf Grofsgriechischen Vasen? Hier halte ich nun die veränderte Meinung Böttigers, der früherhin (Vasengemälde I. p. 154.) in jener Libera die Ceres sah, nachher aber (Archäolog. Mus. I. p. 21.) die Proserpina als Braut des Jacchus und beide als Kinder der Ceres Kalligeneia an die Stelle setzte, und an den ἱερὸς γάμος erinnerte, für eine wirkliche Verbesserung und für die wahre Erklärung. Seitdem hat Millin (Peintures de Vases antiques Tom. I. pag. 74 sq.) gerade aus Gelegenheit der Vasenmalereien eine andere Idee aufgestellt. Nach ihm soll man immer, wo eine Libera als Gattin des Liber vorgestellt sey, z. B. wo beide auf demselben Lager erscheinen, an die Ariadne denken, die ja, nach der Vermählung mit Bacchus, Libera genannt worden sey; in andern Beziehungen könne man unter der Libera sich die Schwester des Dionysus, die Proserpina, vorstellen; von der Proserpina als Gattin des Bacchus wisse kein Mythus etwas; auch seyen die Bacchischen Attribute gegen jene

Erklärung, diese würden der Proserpina niemals beigelegt. Hingegen nach dem alten Mythus von Naxos sey Ariadne Gattin des Dionysus. Dieser Sage würden auch die Italischen Völker, die ja Ariadne als Libera kannten, nachgefolgt seyn.

Gerade dieses Zwiespalts wegen habe ich oben die Vorstellungen alter Naturreligionen von der Geschwisterehe ausführlich dargelegt. Hiernach würde es zuvörderst eine Inconsequenz des religiösen Denkens verrathen, wenn nicht auch die Schwester Persephone zugleich Gattin des Dionysus wäre. Eines solchen Widerspruchs macht sich die unreflectirte Denkart der Naturmenschen nicht leicht schuldig. Dafs sie aber wirklich in diesem Falle folgerichtig verfahren sind, haben wir aus bestimmten Anspielungen gezeigt, worin vom Jacchus und von der Persephone als einem kleinen Brautpaar oder vom Pluto-Bacchus und von der Proserpina als Eheleuten die Rede ist. Ich will hierbei gar nicht auf die Realbeziehungen hinweisen, die die Theoretiker des Alterthums, besonders die Stoiker, in diese Verbindung hineinlegten, wenn sie z. B. den Pluto die Sonne der unteren Hemisphäre deuteten, die die Proserpina, d. h. das Saamenkorn, raubet (Joh. Lydus de menss. p. 124.), oder wenn sie den Dionysus als Geist der Zeugung und Nährgeist erklärten, die Ceres als Erdgeist und die Proserpina als den Geist, der in den Früchten lebt (Plutarch. de Isid. pag. 367. C. pag. 505 Wyttenb.); wiewohl in allen diesen Auslegungen eine Seite der Wahrheit ganz ungezweifelt ergriffen ist. — Nein, absehend von allgemeinen Theoremen, wollen wir hier das Zeugnifs eines Historikers hören. Es ist das des gelehrten Theopompus (beim Plutarchus de Isid. p. 378. E. pag. 549 Wyttenb.). Dieser sagt uns bestimmt, dafs die Bewohner der Westländer (also Italiens) sich unter der Persephone den Frühling gedacht

haben [80]). Dafs diese Vorstellung wirklich alt war, würde für mich schon die bedeutsame Anspielung des Orphikers (Hymn. XXIX. [28.] 13.) beweisen. Ich kann aber auch eine ähnliche im Homeridischen Hymnus auf die Ceres (vs. 401 ff.) nachweisen. Das ist also die Libera, die mit dem grofsen Herrn der Erde, mit dem Sonnenjahre, auf- und absteigt, die mit ihm, als Mond, die himmlische Herrlichkeit theilt; die vom Himmel herab als regnende und segenreiche Göttin gute Gaben sendet, und dann wieder im Schoofse der Erde mit ihm gemeinsam wirkt und in finsterer Unterwelt endlich sein Lager theilt. Wer kann nach allem Bisherigen wohl zweifeln, dafs in jeder Beziehung jener Italische Hebon-Bacchus mit dem Stierleibe eben so wohl einmal Sohn der Proserpina seyn mochte, als der Zagreus-Dionysus Sohn der Cretischen Persephone war, und sodann eben so wohl Gatte, als der Attische Jacchus Gatte der Attischen Persephone-Kore war? Die Profanfabel mufs in diesem Kreise fast ganz vergessen werden, wiewohl sie in Nebenzügen wohl manchmal einspielen mag. Auch der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 24. p. 299 sq. uns. Ausg.) weist alle Profanfabel weit zurück, wenn er den Liber, «den die Vorfahren mit der Ceres und Libera hehr und heilig geweiht, wie man in den Mysterien lerne», von einem andern Liber, dem Sohne der Semele, unterscheidet. Das ist also der Liber, dem man in Italien, in Sicilien und in Rom selbst, gemeinschaftlich mit Ceres und Proserpina, auch wohl öffentliche Tempel widmete [81]).

80) Vergl. hiermit die Bemerkungen von Welcker in der Zeitschrift für alte Kunst I. 1. p. 20.

81) S. Livius III. 55. — Familia ad Aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret, vergl. XXXIII. 25. XLI. 28. Cicero in Verr. IV. 48 und 53. Besonders vergleiche man

Ob man nun auch die alten Pelasgischen Götternamen Liber und Libera immer und allenthalben in Italien beibehielt, läfst sich fragen. Und diese Frage ist nicht überflüssig. Schwerlich sind die Griechischen Bewohner Italiens auch in den Mysterien bei diesen alten und ursprünglich wohl Griechen und Italiern gemeinschaftlichen Namen geblieben. Das zeigen unter andern auch schon die Aufschriften auf offenbar mysteriösen Vasenmalereien aus Griechisch-Italischen Städten, worauf z. B. mehrmals der Name Διόνυσος geschrieben ist; und so mag denn auch unter denselben Völkern die Libera vielmehr gewöhnlich Περσεφόνη genannt worden seyn, wie Millin, unsers Bedünkens richtig, vermuthet. Selbst mit den Italischen Völkern Lateinischer Zunge scheint in Betreff der Libera eine Veränderung vorgegangen zu seyn. Bei Cicero (de N. D. II. 24.) wird dies ausdrücklich bemerkt: Idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libero servant, in Libera non item [82]. Wenn Millin (a. a. O.) weiter bemerkt, dafs Ariadne nach ihrer Vermählung mit Dionysus Libera genannt wurde, so darf dies nicht zu

die Erzählung des Dionysius Halic. Antiq. lib. VI. p. 1077 ed. Reisk. mit Tacitus Annal. II. 49. Beide Geschichtschreiber erzählen dasselbe Factum. Der Dictator Posthumius liefs einen Tempel erbauen Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρῃ. So erzählt Dionysius, welches Tacitus so ausdrückt: *Libero Liberaeque et Cereri.*

82) Die von Davies und Andern vorgezogene Lesart, die Millin (Peintures de Vases antiques pag. 79 sqq.) wie ich selbst früher billigte, hat freilich: *quod in Libero servant, in Libera non item.* Jedoch jezt scheint mir die Heindorfische Lesart: *quod in libero servatur, in libera non item*, Aufmerksamkeit zu verdienen. Joh. Lydus de menss. p. 81. sagt: Λίβερ παρὰ Ῥωμαίοις ὁ Διόνυσος. S. meine Note zum Cicero p. 301.

allgemein genommen werden. Hyginus (fab. 224.) führt diesen Namen der Ariadne unter den Beispielen von Personen auf, die unter die Götter versetzt wurden. Dafür sprechen auch alle Dichterstellen (s. Muncker zum a. O.). Die verklärte Ariadne, die Ariadne, die mit dem Dionysus in den Himmel aufsteigt und, wie Hebe dem verklärten Herakles, so ihm als Gattin zugesellt wird, diese heifst Libera. Eben so wurde Semele die Auferweckte, die in Mysterien Gefeierte (s. oben III. Th. p. 57.), Semele im Himmel, eigentlich Thyone [83]) genannt, und in den Trieteriden erhielt sie ihre besondere Geschichte (Cicero de N. D. III. 23. p. 619. 621.). Das waren Annäherungen der Volksmythen an die mysteriösen Göttergeschichten. Hiernach ward die Würde der unaussprechlichen Jungfrau (ἄῤῥητος κόρη, Hesych. in v.), wie die mystische Persephone auch hiefs, jener Kore, wovon der Name Libera gewissermafsen eine Uebersetzung war, auf die Naxische Braut des Dionysus übergetragen. Da mufste sie dann auch in den Himmel steigen, und in einer himmlischen Ehe ihm verbunden seyn. Ich will nun gar nicht in Abrede stellen, dafs auch diese Vermischung der öffentlichen Fabel mit der mystischen auf bildliche Monumente Einflufs gehabt haben möge, und dafs namentlich die verherrlichte Ariadne zuweilen als Libera auch auf Vasengemälden vorkommen könne; ja ich halte auch die Idee Millin's für beachtenswerth, dafs vielleicht gerade die eigentlich Bacchischen Attribute, wie der Epheu und dergl., diese Ariadne-Libera kenntlich machen dürften: ich wünsche, dafs diesem Gedanken weiter nachgegangen werde. Allein wenn von der gewöhnlichen und eigentlichen Ehegattin des mysteriösen Liber

83) Θυώνη Diodor. III. 62. IV. 25. und daselbst Wesseling.

und Dionysus in Bezug auf jene Vasen die Rede ist, dann darf, meines Bedünkens, an niemand anders als an die Proserpina gedacht werden. Auch ist, meines Wissens, Ariadne, ob zwar auf Sarkophagen ein Bild der Unsterblichkeit, wegen ihres glücklichen Erwachens auf Naxos, doch niemals eigentlich als Todtenkönigin gedacht worden, was doch die mysteriöse Libera nothwendig seyn mufs. Dies anzunehmen, gebietet die urkundliche Abstammung der Grofsgriechischen Liberalien aus Griechischen, besonders aus Athenischen Mysterien und die fortdauernde nachweisliche Uebereinstimmung unter ihnen; sodann auch die häufige Erscheinung der Myrte, die den tellurischen Gottheiten und besonders der Ceres heilig war (Spanh. ad Callim. Cer. 45. Dian. 203.), statt des Epheu; eben so die Mohnköpfe und Granatäpfel, diese mystische Frucht der Proserpina (s. ebendas.), die man so oft auf diesen Vasen abgebildet sieht. — So vereinigt sich also Alles zur Bestätigung des Satzes, den wir unter diesen Umständen etwas weiter ausführen mufsten, dafs die Libera, als Ehegattin des mystischen Bacchus von Grofsgriechenland, in der Regel niemand anders als Proserpina ist.

Fünftes Capitel.

Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.

§. 1.

Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysus der Schöpfer und Herr der Natur.

Dionysus als Weltseele, wie wir ihn oben nennen hörten, als Schöpfer und Führer aller einzelnen Seelen, giebt uns ganz natürlichen Anlafs, zuvörderst von seiner Schöpfung oder dem Reiche der Natur, und sodann von der Anthropologie und Eschatologie, oder von der Seelen Schicksal und Wanderung nach Bacchischer Geheimlehre das Nöthige abzuhandeln. Zuvörderst erscheint Zeus als Demiurg, der den Phanes verschlingt. Letzterer hat die Urbilder aller Dinge in sich; nachdem ihn aber Zeus verschlungen hat, werden sie alle in diesem sichtbar. Daher jenes innige Verhältnifs zwischen Zeus und Phanes, das auf den Dionysus der öffentlichen Religion übergetragen, zuweilen als völlige Identität beider Wesen genommen ward. So äufsert sich unter andern Aristides (Orat. in Bacch. p. 29 ed. Jebb.): Nach Einigen, sagt er, sey Zeus und Dionysus Eins. Auch werden beide so zusammengestellt: Zeus der Vater vollendete Alles und Bacchus beherrschte es darnach [1]).

1) Proclus in Platon. Tim. pag. 336. in Parmenid. mscr. ap. Bentley in epist. ad Millin. p. 455 Lips.

Bestimmter erklärt sich an einem andern Orte derselbe Referent (in Tim. p. 102.) so darüber: Phanes sey die demiurgische Ursache oder der Anlafs zur Weltschöpfung. Ein Satz, der weiterhin von einer andern Seite deutlicher werden wird [2]).

Hier greift nun auch besonders der Cretische Dionysus-Zagreus vielseitig und bedeutend in die Geheimlehre ein. Zwar auch davon hatte man eine populäre Ansicht, wonach dieser ganze Mythus nur die natürliche

2) Die getheilte Schöpfung (*μεριστὴ δημιουργία*), sagt Julianus (Orat. V. p. 179. B. ed. Spanh.), hat Dionysus erhalten von dem alleinigen und bleibenden Leben (*ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς*) des grofsen Zeus, aus dem er ja hervorgegangen; er hat dasselbe dann allen den sichtbaren Dingen zugetheilt, als höchster Verwalter und Beherrscher der ganzen getheilten Schöpfung. — Derselbe Julianus giebt auch weiterhin eine mystische Ausdeutung der Geburt des Dionysus aus der Semele (Orat. VII. p. 220 sq.). Semele nämlich, wohl kundig der Zukunft und daher auch vorhersagend die baldige Erscheinung des Gottes, feierte zu frühe die Orgien desselben (*κινῆσαι τινὰ τῶν περὶ αὐτὸν ὀργίων*), ohne die bestimmte Zeit abzuwarten. Darum wurde sie von dem Feuer, das sich auf sie ergofs, verzehrt. Weil aber Zeus beschlossen hatte, alle Menschen in ein neues Leben und in einen neuen Zustand zu versetzen (*κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνδοῦναι ἀρχὴν καταστάσεως*), und ihr wildes nomadisches Leben zu mildern, so erschien Dionysus sichtbarlich aus Indien mit einer Schaar von Dämonen, und als Zeichen seiner Erscheinung liefs er ihnen die Rebe zurück. Semele aber wurde seine Mutter genannt, eben wegen jener Vorhersagung; zumal da der Gott sie ehrte, sie, die seine erste Priesterin und die erste Verkündigerin seiner Ankunft gewesen war. In allen diesen Mythen aber erkenne man das Wesen des Gottes — *τήν τε οὐσίαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἐν τοῖς νοητοῖς παρὰ τῷ πατρὶ κύουσαν· καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτοῦ τόκον ἐν τῷ κόσμῳ ἐν τῷ παντί.*

Geschichte des Weinstocks und seiner Frucht enthielt. Da war Ceres die Mutter Erde, die Titanen kelternde Bauern, die der Traube Saft auspressen, auch wohl auskochen. Rhea war die Sammlerin der Glieder des zerstückelten Götterkindes, d. h. der Saft der einzelnen Beeren fliefst in der Fülle des Weines zusammen. Oder Ceres war auch wohl die den Weinstock wieder neu belebende Erde, darum heifse sie bei Einigen die Wiederbeleberin des Zagreus. Dieser Auslegung folgt Diodorus, in mythologischen Deutungen überhaupt nicht glücklich, und der ihn häufig excerpirende Cornutus (de N. D. cap. 10.). Doch bemerkt der erstere, dafs die Mysterien Aufschlüsse über jenen Mythus gäben, die man im Einzelnen den Ungeweiheten nicht geben dürfe. Was konnte nun die Mysterienlehre darüber sagen? Darüber geben uns Dichter und Philosophen ziemlich befriedigende Erklärung. Nach beiden müssen wir die berühmte Zerstückelung (μελοκοπία) des Zagreus als einen Hauptsatz der Kosmogonie und Ethik betrachten. Vorerst erschienen hierin wieder Zeus und Dionysus im demiurgischen Tagwerk begriffen. Bacchus war überhaupt die Vielheit. Darum herrschte er, nach einem Orphischen Dogma, durch alle Planetensphären. Dem Kreise des Mondes stand er vor unter dem Namen Licnites; dem des Mercurius als Silenus, dem der Venus als Lysius; dem der Sonne als Trietericus; dem des Mars als Bassareus; dem des Juppiter als Sabazius; dem des Saturnus als Amphietes; der achten Sphäre, lehrten sie weiter, steht Pericionius vor und der neunten Bacchus-Eribromius [3]). Ich habe diese Angaben nur als Beispiel aufgeführt, wie man die Idee von Bacchus als physische

3) S. die Stelle bei L. Gyraldus de Musis Opp. T. I. p. 558. A. B. und Linacer Mythol. Musar. cap. 1. p. 8 des Bogens F. ff.

Vielheit auch siderisch und astrologisch durchführte, ohne gerade das Alter von jedem dieser Sätze verbürgen zu wollen. Von folgenden aber können wir es verbürgen: Dionysus, heifst es, ist die Vielheit, d. h. er ist das in vielen Formen sich darstellende All, in Luft, Wasser, Erde, Pflanzen und Thieren. Diese Absonderung des Einen in Elemente und Körper wurde durch das Zerreissen und Zerstückeln des Gottes bezeichnet, den man Zagreus, Nyctelius und Isodätes (Ἰσοδαίτης) nannte. Auch wollte der Mythus vom Verschwinden, vom Wiederfinden und Wiederaufleben eines Gottes nichts anders sagen (Plutarch. de Ei ap. Delph. pag. 389. A. p. 592 Wyttenb.). Derselbe Autor erinnert an einem andern Orte (de Isid. p. 364. F. p. 495 Wyttenb.) an die genaue Uebereinstimmung der Titanischen und Nyctelischen Dinge (νυκτέλια mufs man hier wohl mit Zoëga Bassiril. XIV. pag. 171. lesen), d. h. des Mythus von dem zerstückelten Zagreus mit der Todesgeschichte des Osiris. Apollo, fährt das Dogma fort, der die Glieder des Dionysus wieder sammelt, ist die Einheit, die der Natur in ihrer Entwickelung vorsteht, um sie vor der gänzlichen Zersplitterung zu bewahren, und sie unverletzt wieder an das Eine zu befestigen [4]). Ehe ich hier weiter gehe, will ich nur einen Fingerzeig geben, der dem unbefangenen Forscher genug sagt. Nonnus, der in solchen Dingen nichts erfindet, läfst seinen Zagreus, ehe er unter der mörderischen Hand der Titanen fällt, sich in Feuer, Luft, in alle Elemente und Naturen verwandeln (Dionys. VI. 174 sqq.). Also die Dichter alter Dionysiaden hatten jenes Dogma schon ge-

4) Plutarchus de Ei ap. Delph. a. a. O. Proclus in Platonis Alcib. und daselbst das Orphische Fragment, s. Orphic. Fragmm. p. 580 ed. Herm.

kannt, so gut wie Aeschylus und Euripides, die wir bald in derselben Reihe aufführen müssen. —

So stehen also Dionysus und Apollo einander entgegen. Gleichwohl berühren sie sich in der Siebenzahl. Diese ist beiden Göttern heilig, und nach den Orphikern war des Dionysus Leib gerade in sieben Theile zerstückelt worden (Proclus in Tim. pag. 200.), womit dann Pythagoreische Lehren vom Apollo ἑβδομαγέτης (dem am siebenten Tage Geborenen) verbunden worden zu seyn scheinen. Auch der Dienst beider Götter, so wie die Bildnerei, spielte auf diese Verbindung an. Zu Delphi, sagt uns Plutarchus (de Isid. p. 365. A. p. 495 Wyttenb.), im Apollotempel neben dem Orakel liegen, nach der Einwohner Meinung, die Reste des Dionysus begraben. Dort verrichten die Priester ein geheimes Opfer zu der Zeit, wenn die Thyaden den Licnites, Λικνίτης [5]) (Beinamen des Bacchus) erheben. Auch an einem Giebelfelde des Delphischen Tempels sah man von der Hand des Praxias, eines Schülers des Calamis, die Artemis, die Leto, den Apollo, die Musen, den Untergang der Sonne und den Dionysus mit seinen Thyaden umgeben (Pausan. X. 19. 3.). — Nun deutete man die Vielheit und Einheit weiter: dem Apollo (der Einheit) sey eben deswegen der gehaltene, ernste Päan heilig; dem Bacchus (der Vielheit) der in allen Rhythmen wechselnde, unruhige Dithyrambus. Daher auch jene Unruhe, jenes Hin- und Herlaufen an Bacchischen Festen. Daher auch Dionysus selber bald als Kind, bald als Jüngling, als Mann und selbst als bärtiger Greis abgebildet wird; Apollo dagegen immer sich selbst gleich, ein ewiger, göttlicher Jüngling (Plutarchus a. a. O).

5) Vergl. auch L. Giraldi de diis gentium Syntagm. VIII. pag. 281.

Hierauf beginnt eine neue Ideenreihe so: Aus dem Schwall oder verdickten Dunst der vom Blitz erschlagenen und verwesenden Titanenleiber ist die Materie geworden, und aus der Materie die Menschen. Daher also das Titanische, das Rohe in der Menschennatur. Hiermit war jener Todesgeschichte des Zagreus eine andere, eine ethische Wendung gegeben: Der Titanen Frevel an dem Leibe des Zagreus (lehrte man), das Kochen und Kosten seines Fleisches, so wie ihre Bestrafung durch den Blitz, soll uns ein warnendes Bild seyn, auf daſs das Vernunftlose, das Unordentliche und Ungeschlachte in uns, das in der Liebe zum thierischen, materiellen Leibe und zum Fleischessen sich äuſsert, untergehe, und wir neu aufleben. Unser thierischer Theil soll gebändigt werden, und Strafe leiden. Die Zerstückelung des Gottes ist ein Mythus in höherer Beziehung, in Bezug auf Palingenesie [6]). Auch diese Anwendung ward gemacht: Wir sollen uns nicht selbst aus diesem Leibe herausführen und befreien, denn unser Leib ist ein Dionysischer Leib. Denn wir sind ein Theil von ihm (von dem Gotte), weil wir aus dem Schwall der Titanenleiber geschaffen worden; diese aber hatten vom Fleische des Dionysus gekostet [7]). Diese und ähnliche Ideen waren es, die man durch Gebrauch und Wort zu befestigen suchte. An den Gebrauch haben wir oben (III. Th. pag. 341.) schon erinnert. Es war jenes Rohessen, wobei die Stücke des Opferfleisches von den Theilnehmern des mysteriösen Festmahles roh genossen werden muſsten. Darauf spielt Euripides in einem sehr merkwürdigen Fragment seiner Cretenser an (beim Por-

6) Plutarch. de esu carnium p. 996. C. p. 49 Wyttenb. Olympiodorus in Fragmm. Orphic. p. 509.

7) Olympiodorus ad Platon. Phaedon. p. 134 ed. Wyttenb.

phyrius de Abstin. lib. IV. p. 366 ed. Rhör.). Der Priester des Idäischen Juppiter spricht dort aus dem Chore zum König Minos: «Ich führe ein reines Leben, seitdem ich des Idäischen Zeus Noviz (μύστης) geworden». Die folgenden Worte sind etwas dunkel und durch verschiedene Lesarten zweifelhaft geworden. Ganz gewiſs hat aber Hermann Recht, wenn er das βροντάς der Meermannischen und Münchner Handschrift vertheidigt, wofür er nur βροντῆς herstellen will. Lobeck (de Morte Bacchi, Vitebergae 1810.) hätte also nicht nöthig gehabt σπονδάς zu corrigiren. Ich verstehe diese Worte als Anspielung auf den den Blitz schleudernden Zagreus. Auch diesem ist jener Juppiterspriester geweiht. Eben so, sagt er, habe er des rohen Fleisches Mahlzeiten vollbracht (τὰς δ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας). Er war also die höheren Stufen der Bacchischen Weihen durchgegangen, und hatte das Opfermahl vollendet, wobei das Kosten des rohen Fleisches an die Enthaltung von thierischer Speise erinnerte. Der v o l l k o m m e n e Bacchiker und Orphiker, so wie der ihn nachahmende Pythagoreer, enthielt sich, auſser bei feierlichen Opfermahlen, aller thierischen Nahrung. Hiervon überzeugt uns eine andere Stelle des Euripides im Hippolytus (952.), wo uns gerade d i e s e r Begriff von der Orphischen und Bacchischen Lehre gegeben wird, und wo Valckenaer unter andern auch jenes Fragment aus den Cretensern anführt. In dieser Abstinenz war nun auch jener Priester des Idäischen Zeus geübt. Er ist ein vollendeter Bacchiker, und genieſst daher keine animalische Kost (ἐμψύχων — πεφύλαγμαι). Er ist vor dem T i t a n i s c h e n, d. h. vor dem Unreinen und Unordentlichen gewarnt. Er ist in den Dienst der C u r e t e n aufgenommen (καὶ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην), d. h. er ist nun in der Harmonie und Ordnung eines höheren, heiligeren Lebens, wovon, wie wir sogleich sehen werden, der Cu-

retentanz das Bild war. Er trägt nun auch die Fackeln der Idäischen Mutter (Rhea), oder (nach einer andern Lesart) er erhebt zu ihr seine Hände; womit eine ähnliche Abstufung angedeutet ist, als wir oben in den Sabazien bemerkten, wo der wilde Volksdienst auch von dem Chore der Rhea unterschieden war. So erkenne ich auch in diesem ganzen Euripideischen Bruchstücke die Beschreibung des Aufsteigens von den niederen Bacchischen Weihen zu den höheren Mysterien des Cretischen Zagreus und sofort des Idäischen Juppiter und der Rhea. Darauf führen mich auch die Worte τελέσας und μύστης, die offenbar sich auf einander beziehen. Der vollendete Bacchiker dient nun in weifsem Gewande (πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα), abgewendet von der Wiege, wie vom Sarge und Fleischmahle, seinen hohen Cretischen Göttern. — So viel von jenem Fragment des Euripides, das uns merkwürdig genug schien, um etwas genauer betrachtet zu werden.

Wir wollten auch eines Wortes gedenken, wodurch der Sinn jenes mysteriösen Mahles noch etwas deutlicher wird. Es ist das bedeutsame Ἰσοδαίτης oder Ἰσοδιαίτης. Damit ward Dionysus bezeichnet, einmal als der gerechte Kostvertheiler, mit Bezug auf die Nahrung überhaupt, weil er als Tischgott, als der gute Gott, wie er auch hiefs, einen Jeden ernährt; sodann in Beziehung auf die Kosmogonie und die Einrichtung des Reiches der Natur; sodann aber auch als Gott der Unterwelt, der alles Lebendige zwischen Tod und Leben theilt, den Einen herunterschickend in den Hades, den Andern wieder daraus entlassend — Vorstellungen, die erst im Verfolg deutlich werden können. Isodätes (Ἰσοδαίτης; so mufs gelesen werden), sagt Hesychius (in v. vergl. die Ausleger daselbst), ist Pluto oder Pluto's Sohn. — Mithin wieder hier jener Dionysus-

Hades, der Herr der Natur und der Bewohner des Amenthes, der Alles empfängt, aber nach gewissen Perioden wieder heraufsendet. Also, wie wir oben aus Plutarchus lernten, eine Lehre der Palingenesie war mit diesem Namen gegeben. Damit hing denn auch die Lehre von den Dämonen (δαίμονες) zusammen, die man auch als Eintheiler und Austheiler, als Zutheiler des Guten und Bösen und als Diener des grofsen Bacchus betrachtete. In dieser ganzen Ideenreihe war immer der Grundbegriff von einem mystischen Mahle hergenommen; vielleicht mitunter, im öffentlichen Volksglauben, auch von einem Homerischen Ausdruck [8]). — Dafs nun in diesem ganzen ἱερὸς λόγος die Titanen das Bild der Zerrüttung, der Unordnung und der thierischen, wilden Triebe waren, so wie hingegen die Cureten mit ihrem rhythmischen Waffentanze das Symbol der ordentlichen Bewegung der himmlischen Körper, wird ausdrücklich versichert, mit dem Zusatz, dafs auch dieses Dogma Orphisch sey (Proclus in Theolog. Platon. lib. V. cap. 3. p. 253.). Man vergleiche damit die Stelle, worauf sich jene Erläuterung bezieht, nämlich Plato's Euthydemus (p. 277. D. p. 320 ed. Heindorf.). Auch hier kann uns Alles das, was oben über den Pansreigen, über den Tanz um das der Rhea geheiligte Gefäfs, und was zunächst aus Euripides über den Sinn der Curetischen Mysterien gesagt worden, Bürgschaft leisten, dafs wir es nicht mit unglücklichen Deuteleien späterer Graeculi, sondern mit uralten, wenn gleich sehr einfachen und, wenn man will, allzu naiven Vorstellungen Griechischer Priesterschaften zu thun haben.

8) ἀπὸ τῆς δαιτὸς ἐΐσης Iliad. I. 468. ibiq. Scholiast. et Eustath. vergl. Gesner ad Lucian. Epist. Saturn. 32. pag. 412 ed. Hemsterh. T. IX. p. 349 ed. Bip., der dort ἰσοδιαίτης in ἰσοδαίτης zu verändern geneigt ist.

Da wird sich denn Niemand wundern, daſs auch die Spielsachen (ἀθύρματα) ihre Bedeutung haben, womit das Dionysuskind sich belustigte, als es unter die rohen Hände der Titanen fiel. Auch hier verräth sich allenthalben alte Tradition. Die ausführlichste Nachricht giebt jedoch Clemens von Alexandria (Protrept. p. 15.) und daraus Arnobius (lib. V. cap. 19. p. 181 ed. Orell.). Beide führen Verse an, die sie Orphisch nennen. Zu jenem Spielwerke und Lustgeräthe des Dionysus gehören zuvörderst: die Würfel und die Kugel (σφαῖρα), worüber Lobeck a. a. O. pag. 9. einige gute Bemerkungen macht [9]). Die kosmische Bedeutung der sphärischen Form habe ich anderwärts durch die mannigfaltigsten Zeugnisse als sehr alt auſser Zweifel gesetzt, so daſs hier die Anführung des Joh. Lydus de menss. p. 82. kaum nöthig ist, der uns die Kugel, vermuthlich aus älteren Quellen, als Sinnbild der runden Erde kennen lehrt. Sodann werden genannt die Hesperidenäpfel [10]); das Spielrad (trochus); der Kreisel (turbo); der Kegel (κῶνος); die Wolle und der Spiegel. An keines dieser Symbole knüpften sich mehrere Vorstellungen und Lehren als an dieses letzte. Nonnus [11]) läſst den Zagreus hineinblicken, als ihn die Titanen zerreissen. Er sah, heiſst es dort, im zurückstrahlenden Spiegel sein unächtes Bild. Auch in einer andern Stelle (VI. 207. p. 190 ed. Hanov.) gedenkt er des Spiegels unmittelbar nach der Zerstückelung des Zagreus. Er nennt ihn den täuschenden

9) S. auch Moser zum Nonnus IX. 107. p. 225 sq.

10) Pomeranzen; s. Voſs zu Virgilius Eclog. VI. 61. Georg. II. 126.

11) Dionys. VI. 173. p. 188 ed. Hanov. Vergl. dagegen Ouwaroff im Nonnos von Panopolis p. 21.

Spiegel (*δόλιον κάτοπτρον*), und der Vater Zeus erkennt darin des Zagreus dunkeles Bild. Ganz gewiſs sind auch hier nicht späte Allegoristen, sondern alte Dichter die Vorgänger des Nonnus gewesen. Dafür bürgt uns ein Fragment des Aeschylus, der uns in seinem Lycurgus (man bemerke wo — in diesem schon von Homerus berührten und zweifelsohne uralten Thracischen Mythus) unter den Sachen des Dionysus auch den Spiegel neben dem Schwert angeführt hatte (s. Aristophan. Thesmophor. 140.). Den Sinn [12]), der diesem Attribut untergelegt war, erfahren wir aus Stellen der Philosophen. Wenn diese den Dionysusspiegel ein Kunstwerk des Hephästus nennen, so konnte dieses auf dieselbe Weise gesagt scheinen, wie man alle auſserordentlichen Kunstarbeiten Werke des Hephästus nannte. Zugleich aber vergesse man die Bedeutung nicht, die dieser künstlerische Gott in der Mysterienlehre hatte; und was auch von diesem Spiegel gesagt wird, gebietet uns von der Profanfabel abzusehen. Da fand man in ihm bald ein Sinnbild des klaren, durchsichtigen und gewölbten Aethers (Joh. Lydus de menss. p. 82.); bald

12) So viel sich aus Aristophanes schlieſsen läſst, war Dionysus in jener Aeschyleischen Tragödie ganz als Asiatischer Weichling, als ein weibischer Gott erschienen. Daher auch die Anrede: *γύννις*, Weibischer, so wie wir oben ihn mit dem Frauengewande bekleidet sahen, gerade in dieser Scene mit Lycurgus (s. oben III. Th. pag. 177.). Das physisch-wirkliche Mannweib, wie die alten Asiatischen Religionen ihren Dionysus vorstellten, ward von Griechischen Volksdichtern als ein weichlicher Götterjüngling genommen; natürlich nun auch so die Attribute, wie der Spiegel und dergl. Aus Aeschylus wollen wir also nur auf das Daseyn dieses Bacchischen Attributs schlieſsen. Die Bedeutung ergiebt sich aus Nonnus und aus den Andern.

führte ihn Dionysus als Demiurg. Er blickte in diesen Spiegel, sah darin sein eigenes Bild, und nach diesem schuf er sofort diese bunte, formenreiche Welt (Proclus in Platon. Tim. pag. 163.). Das war also ein Weltspiegel, in welchem Sinne ihn, obigen Dichterstellen zufolge, schon früh die Verfasser der Dionysiaden genommen hatten. Von seiner Bedeutung in der mystischen Seelenlehre werden wir im Verfolg sprechen. Vorerst bleiben wir bei dem Schöpfungswerke stehen.

Nicht minder bedeutend war der Naturkelch, ob wohl er gerade nicht in jener Zerstückelungsgeschichte genannt wird. Dieser Krater (κρατήρ) des Dionysus war einem andern Krater untergeordnet, welchen der höhere Demiurg führte. Man sprach nämlich sowohl in Absicht der intellectuellen Schöpfung als der physischen von einer Mischung (κρᾶμα), von einem Mischgefäfs (κρατήρ) und vom Mischkünstler (κεραστής) [13]. Mithin gab es auch einen Krater der Intelligenz, des νοῦς [14]. Im Timäus des Plato kommt ein erster Becher vor, worin der Demiurg die Weltseele mischt. Dies gab den Platonikern Anlafs, von einem doppelten Krater (διττοῦ κρατῆρος) zu reden. Sie nennen den Becher des höheren Demiurgen auch den Leben erzeugenden Becher [15] (κρατῆρα ζωογόνον), und legen ihn der Nacht und dem Phanes bei, weil beide mit einander alles Leben aus dem Verborgenen hervorbringen. Dies scheint wenig-

13) Fragmm. Orph. XXVIII. 13. und Hymn. XI. (10.) 12.

14) S. Hermet. Trismeg. Sermo Crater p. 26. a. b. ed. Patric.

15) Becher mag κρατήρ heifsen für deutsche Leser. Es bedarf wohl der Bemerkung kaum, dafs in dieser Ideenreihe nicht das ἔκπωμα gemeint ist oder der eigentliche Becher, sondern das gröfsere Gefäfs, worin die Griechen den Wein mit Wasser mischten (κρατήρ).

stens aus einer sehr lückenhaften Stelle des Proclus (in Platon. Tim. p. 291.) hervorzugehen. Auf diese Begriffe von höherer und niederer Schöpfung bezogen sich auch einige dem Orpheus beigelegte Gedichte, die denselben Titel κρατῆρες führten. Sie werden bald unter diesem allgemeinen Namen angeführt, bald nach einzelnen Theilen, z. B. im kleinen Krater (ἐν τῷ μικροτέρῳ κρατῆρι), im zweiten Krater und dergl. [16]). Auch hiefs der demiurgische Becher die Quelle der Seele, sowohl der Weltseele, als der einzelnen Seelen, und so wie der Demiurg der Seelen Vater war, so war der Becher ihre Mutter. Denn in dieser kosmogonischen Ansicht traten an die Stelle der Zeugungen, Mischungen, so dafs der Mischkünstler zum Mischgefäfs in das Verhältnifs des Mannes zum Weibe trat [17]). Weil der Becher Quelle des Seelenlebens ist, so redete man auch von Quellbechern (πηγαῖοι κρατῆρες), als von den ersten Ursachen aller besonderen Dinge, die in der Welt ihr Daseyn haben (Proclus in Platon. Theolog. V. c. 32.). Hiermit befinden wir uns wieder im Gebiete des Dionysus, der ja der demiurgische Grund aller besonderen Existenz ist. Er führt mithin selbst diesen Quellbecher, diese Matrix alles speciellen Existirens.

Der doppelte Becher der Schöpfung ward auch ein doppelter Becher der Seelen. Der erste heifst der feuchte Dionysuskelch. Der Trunk aus ihm bringt jenen Rausch, der das Angedenken an die höhere Natur der Seele vergessen macht, und die Lüsternheit zum Leibe erzeugt. Es ist eine Vergessenheit, die zur Geburt hinwirkt (γενεσιουργὸς λήθη), und somit tritt die

16) Joh. Diaconus ad Hesiod. Theogon. p. 305 ed. Heins.

17) Proclus in Tim. pag. 314 sq. und in Platon. Theolog. V. cap. 30 — 32.

Seele den Weg zu den irdischen Wohnungen an [18]). Aber in der besseren Seele bleibt dennoch ihr Theil vom Aether zurück, und ein anderer Becher wird ihr mitgegeben in dieses irdische Haus. Es ist der Becher der Weisheit (κρατὴρ σοφίας). Daſs dieser nun nicht verdeckt und verfinstert werde, soll fortan der Seele vornehmste Sorge seyn [19]). Der Trunk aus diesem Kelch heilet die Seele von jener Täuschung, und läſst sie erwachen aus der Vergessenheit zur Sehnsucht nach der Rückkehr; wie wir unten im Abschnitt von der Anthropologie näher sehen werden.

Der Demiurg ist auch Schöpfer der Zeit. Hier treten nun wieder alle jene Ideen vom Dionysus als Jahresgott in allen Zeichen des Thierkreises und als Frühlingsstier besonders hervor; jene alten Jahresbezeichnungen durch Hörner und durch Becher, statt deren man zuerst Hörner hatte, alle die Vorstellungen vom Jahreshorn, Horn des Ueberflusses, vom Jahresbecher Dschemschids und Dionysusbecher und ähnliche, die wir im Eingang zu diesem ganzen Abschnitt (oben III. Th. p. 94 ff.) bereits erörtert haben. Hier müssen wir zugleich daran denken, daſs dem König des Jahres und des Landes, dem Segen bringenden Nilus, von den Aegyptiern ein wohlthätiger Becher (Kircheri Oedip. T. III. pag. 199.) beigelegt ward, und daſs er in diesem Sinne sowohl, als in der Würde des Todtenkönigs, den Anubis in seiner Gesellschaft hat, der auch in der Unterwelt beim Todtengericht ihm, dem Osiris, zur Seite steht. Hiernach sehen wir in der Hand des Anubis-

18) Macrob. in Somn. Scip. I. cap. 12.

19) Philostrat. Vit. Apollon. VI. cap. 11. vergl. I. cap. 8. und dazu die Anführungen von Bekker (Specimen in Philostrat. Vit. Apollon. lib. I. p. 37.).

Hermes sowohl einen demiurgischen Kelch, welcher das Feuer und Wasser enthält und als Weltspiegel zugleich die Bilder aller Dinge zeigt [20]), als auch einen Seelenbecher, so wie er vorher beschrieben wurde. Wenn man daher behauptete, Plato habe seinen demiurgischen Krater im Timäus aus Aegypten entlehnt [21]), so werden wir diesen Satz sehr natürlich finden. Denn einen alten, orientalischen Ursprung hatte dieses ganze Bild mit allen seinen wesentlichen Bedeutungen ganz gewifs. Das geht aus Allem hervor, was wir von dem Becher des Mithras und Dschemschid, des Hermes und Dionysus aus orientalischen und Griechischen Schriftstellern wissen. Von einer Bacchischen Amphora im Abgrunde des Meeres wufste wenigstens auch Homerus (s. oben III. Th. pag. 181.).

Unter den Demiurgen wird auch Hephästus genannt und zwar neben Dionysus. Es wirft Plato im Philebus (p. 61. c. p. 310 sq. Bip.) den Wink hin, dafs Hephästus oder Dionysus oder irgend ein anderer Gott das Geschäft der Mischung erhalten habe. Auch darin erkannte man Orphische Vorstellungen, entlehnt aus dem Göttersysteme Aegyptens. Man unterscheidet ein Hephästeisches Wirken (*ποίησις ἡφαιστότευκτος*) und ein Dionysisches (— *διονυσιακή*). Letzteres bringt einen jeden einzelnen Theil des Universums hervor; Hephästus hingegen ist das Princip des Zusammenhaltens dieser Besonderheiten. Er knüpft durch Freundschaft das Verschiedene im All zusammen. Auch auf folgende Weise werden Hephästus und Dionysus unter einem obersten Demiurgen gegen einander über

20) Athenäus XI. 55. vergl. Dionysus I. p. 25 sqq. und unsern I. Th. p. 373. 671.

21) Augustinus Steuchus de perenni philosophia cap. 25.

gestellt: Es hält der Eine und vollkommene Demiurg sowohl die durch Nothwendigkeit (ἀνάγκῃ) bewerkstelligte Schöpfung (die physische Schöpfung im Ganzen), die den Hephästus zum Urheber hat, zusammen, als die Dionysische, welche jeden einzelnen Theil des Universums zu Stande bringt [22]). Jener Zwang, der das All des Hephästus physisch bindet, wird zugleich durch die Erinnerung an die Netze und Fesseln (δεσμοί) deutlich gemacht, welche er kunstreich verfertigt hatte, und womit er den Ares und die Aphrodite in der Umarmung fing [23]). Von demselben Hephästus wird gesagt: er hauchet den Körpern ihr Wesen ein (ἐμπνεῖ) und bildet den Göttern alle ihre Sitze, innerhalb der Welt [24]). Von dieser kosmologischen Würde des Hephästus haben auch die Orphischen Gedichte Erinnerungen aufbehalten. So heiſst er z. B. (im Hymnus LXVI. [65.]) «der Mächtigste, der Höchste», er heiſst «Aether, unbezwingliches Feuer und unbeflecktes Licht; auch Element und Theil des Universums». Wir sehen hier schon mehrere Ansichten verbunden: Zuerst ist er als Mächtigster, Höchster, ja ganz jener Axiuri (jener Allmächtige) der Samothracischen Mysterien, und jener erste Odem, wie jener Phthas von Memphis. Sodann tritt er in die Elemente der Welt herunter, und wird ein Theil derselben, gerade wie wir ihn bald in einem alten

22) Daher auch die bunte Schaar der unstäten Bacchantinnen ein kosmisches Amt bekommt. Sie werden die Aufseherinnen über die Schöpfung des Einzelnen, über die getheilte Schöpfung (τῆς μερικῆς δημιουργίας) genannt; s. Hermias in Plat. Phaedr. p. 79.

23) Proclus in Plat. Tim. p. 147. vergl. oben II. p. 325. 331.

24) πάσας τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας; Derselbe in Platon. Theolog. VI. 22.

Mythus von Lemnos und im System des Empedocles werden erscheinen sehen.

In der Unterordnung des Hephästus und Dionysus unter den vollendeten Demiurgen erkennen wir wieder dieselbe Quelle. Wir haben ja oben schon ein Aegyptisches Dogma gehört, worin Amun als der erste Lichtbringer, Phthas als der kunstreiche Vollender (also der Zusammenordner im Ganzen, wie zunächst) und Osiris als der Gute und Wohlthätige vorgestellt ist (also als der, der das Einzelne erfüllet, der da segnet und geniefsen läfst, d. h. als Herr der Sinnenwelt; vergl. oben I. Th. p. 290 f.). Hier haben wir im Dionysus-Osiris wieder den fröhlichen Ministranten von Lemnos, den wohlthätigen Gigon, der eben so geschäftig ist beim Schöpfungswerke, als bei der Mahlzeit, wo er als Tischgott, als guter Gott, die Becher füllt (s. oben II. Th. p. 324 ff. 331.). Als Casmilus hat er den Hephästus zum Vater, also den Netzeflechter, den Fesselnschmied, den Wohlordner im Ganzen. Beide hängen vom höheren Demiurgus ab (nach unserer jetzigen Ansicht); was Dionysus im Einzelnen, was Hephästus im Ganzen gewirkt, hält jener Höhere unter sich bewältigt. Zu Samothrace hatte Hephästus selbst dies letztere, höhere Amt. Hier aber ist er ein zweiter Cabire, wie dort Dionysus hiefs. Da war Zeus dessen Vater als erster Cabirus (s. oben II. Th. p. 334.). Hier ist Hephästus auch Zeus Sohn. So fafst der Mythus den Satz genealogisch. Die Orphiker, die an die Stelle der Zeugungen Mischungen und gegenseitiges Durchdringen setzen, machen bald die zweite Potenz, wie wir an Hephästus gesehen haben, zur ersten, bald die dritte, den Dionysus. Daraus verstehen wir was Aristides (in Bacch. pag. 29 Jebb.) hatte sagen hören: Zeus und Dionysus seyen von einander nicht verschieden. Das ist die Orphische oder, was im Sprach-

gebrauch der Griechen einerlei ist, die theologische Betrachtungsart; jenes die mythische. Die alten Theologen und Poeten, äufsert Plutarchus in einer bemerkenswerthen Stelle (de Oraculor. defect. p. 436. D. p. 781 sq. Wyttenb.), die immer das Höchste vor Augen hatten, sagten daher bei Allem: «Zeus der Anfang, Zeus die Mitte und Alles aus Zeus». Es ist bekannt, wie häufig dieser Ausspruch der Orphiker von den Kirchenlehrern zum Beweise der Kenntnifs Eines Gottes ist angeführt worden, deren sich auch die Heiden zu erfreuen gehabt. Schon die Zuversicht, mit der sie sich auf diesen Spruch berufen, mufste den Verdacht entfernen, dafs sie sich durch ein späteres Dogma von einem Juden hätten täuschen lassen. Noch mehr aber spricht die Anführung in der Schrift des sogenannten Aristoteles (de Mundo sub fin. vergl. Fragmm. Orph. pag. 460.) für das relative Alter dieses Satzes; denn jene Schrift, ob zwar nicht von Aristoteles, ist dennoch alt. — Jenen Sätzen, wonach bald Hephästus, bald Dionysus Zeus heifst, so wie dem Dogma, dafs die Schöpfungen der beiden ersteren unter einem höheren Demiurgen stehen, und der Lehre von Zeus als Anfang, Mittel und Ende und wie derselbe Gedanke verschieden gewendet war — diesem Allem liegt nun unverkennbar ein orientalisches Emanationssystem 25)

25) Wenn also von der Einheit Gottes die Rede ist, ob sie in den Mysterien gelehrt worden sey oder nicht, worüber Warburton, Saintecroix, Meiners und Andere gestritten haben, so hätte vor Allem der Geist derjenigen Religionen beachtet werden sollen, aus denen alle Griechische Mysterienlehre, wie aus Einer Quelle, geflossen ist. Alle diese gehen aber nicht über das System der Emanation hinaus. Folglich sollte man nur in diesem Sinne das Dogma von Einem Gotte den Mysterien beilegen, und nicht den Irrthum der Kirchenväter fort-

zum Grunde, welches als der Hauptfaden durch alle Orphischen Theorien zieht. Das sind jene Theologumena, wovon Plutarchus spricht. Er unterscheidet dort die Theologen von den sogenannten Physikern. Wenn jene einzig bei der Frage stehen blieben: von wem und wessentwegen ist das All geworden, das heiſst bei dem letzten Grunde, bei dem Finalgrunde aller Dinge, so verwickelten sich diese in die Fragen: aus welchen Elementen Alles geworden, das heiſst, sie blieben in der Untersuchung der secundären, der physischen Ursachen hängen (φυσικαῖς αἰτίαις oder ἀναγκαίαις als Gegensatz von τῇ κρείττονι αἰτίᾳ).

Diese physischen Sätze hatte frühzeitig der Mythus in ein körperliches Gewand eingehüllt, und selbst die ältesten Physiologen, wie sie hieſsen, z. B. Empedocles, konnten die mythischen Namen und Bezeichnungen noch nicht entbehren. Davon giebt uns die Fortsetzung dieser Bacchischen Mysterienlehre in dem Verhältniſs der beiden kosmischen Potenzen Hephästus und Dionysus die sprechendsten Beweise.

Zweimal wird Hephästus aus dem Himmel geworfen. Einmal vom Vater Zeus (Iliad. I. 590.), ein andermal von seiner Mutter Here (Iliad. XVIII. 395 ff.). Jezt nahmen ihn Eurynome und Thetis auf —

Jene des kreisenden Stroms Okeanos blühende Tochter.
Dort neun Jahre verweilt' ich, und schmiedete mancherlei Kunstwerk,
Schlangen und Ring' und Ohrengehenk', Haarnadeln und Kettlein,
In der gewölbeten Grott'; und der Strom des Okeanos rings her
Schäumte mit brausendem Hall, der unendliche — —

pflanzen, die im Sinne der Bibel ihnen oft diese Erkenntniſs zueignen.

— Uralte physicalische Ueberlieferungen [26]), die Homerus nach seiner Weise mit sinnlichen, menschlichen Motiven unterstützt, als ein zweiter kunstreicher Hephästus in seine Trojanische Kriegsgeschichte verwebt hat, mit Weglassung alles dessen, was dem Schönen widerstrebt, und mehr zu denken giebt, als zu spielen. Zum Glück wissen wir hier so ziemlich was Homerus weggelassen. Vorerst die ganze Geschichte der Rückkehr in den Olympus, mit allen wunderlichen Umständen. Um dieses Wunderliche ist es uns aber hier gerade zu thun, denn darunter liegt, das wissen wir schon, der Vollgehalt alter Lehre. Hephästus — so lautet die sonderbare Geschichte beim Pausanias (Attica cap. 20. §. 2.) — Hephästus war nicht sobald geboren, als ihn die Here aus dem Himmel warf. Das gedachte er ihr, und schickte

26) Hierher gehören mehrere andere Mythen, worin Hephästus eine Hauptperson ist, z. B. die Geburt des Attischen Adam Erechtheus aus dem von der Athene verscharrten Saamen des Hephästus (s. oben II. Th. p. 652 f.). Auch der von Homerus (Iliad. XXI. 342 ff.) berührte Kampf des Hephästus mit dem Flusse Xanthus. In dieser Stelle erkannten einsichtsvolle Schriftsteller der Alten physicalische Lehren der Vorwelt (s. die Anführungen von Heyne zu dieser St. p. 180.). Philostratus (Heroic. pag. 100 ed. Boisson.) bemerkt hierbei: „Homerus habe hierin auf Orphische Weise philosophirt.“ Nicht Homerus hat philosophirt, wenn man dergleichen überhaupt Philosophiren nennen will, sondern er hat mit dichterischer Freiheit in den Plan seines Heldengesangs spielend eingewebt, was priesterliche Sänger vor ihm aus orientalischen Quellen geschöpft und getreuer dem orientalischen Geiste vorgetragen hatten. — Man vergleiche hierüber meine Homerischen Briefe p. 29. nebst den Einwendungen Hermanns p. 79 ff., der die angeführte Homerische Stelle für neuer und aus der Stelle eines älteren Dichters (XX. 56 ff.) weiter ausgeführt hält (?).

ihr daher einen güldenen Sessel mit verborgenen Fesseln. Kaum hatte sie sich hineingesetzt, so ward sie im Fesselstuhle festgehalten und an kein Wiederaufstehen war zu denken. Hephästus allein konnte helfen. Allein so viele der Götter zu ihm kamen, er wollte keinen hören. Dionysus aber (denn auf diesen hatte er das meiste Vertrauen) machte ihn trunken und führte ihn zum Himmel zurück [27]). — Wie er ihn zurückgeführt, werden wir im Verfolg erfahren. Vorerst ein Wort von dem vertraulichen Verhältnifs des Dionysus und Hephästus. Davon finden wir mehrere Anzeigen. Einst hatte ja Dionysus den Hephästus auf der Insel Naxos gastfreundlich aufgenommen, und war von diesem dafür mit einem Becher beschenkt worden [28]). Das war derselbe Becher, den nachher der vor Lycurgus fliehende Dionysus im Meeresgrunde der Thetis schenkte. Nachher wurde ihres Sohnes Achilles Asche darin beigesetzt [29]). Das war also ein Meerbecher von der Hand des Feuergottes gearbeitet. Dafs wir in diesem Xenion, so wie in der gastfreundlichen Aufnahme in dem Bacchushause zu Naxos, eine Befreundung des Feuergottes mit dem feuchten und feurigen Dionysus haben, kann nicht bezweifelt werden. Dafür spricht dort in einem Athenischen Tempel jene Malerei mit derselben Zurückführungsscene (Pausan. a. a. O.). Dafür spricht noch mehr folgender Hergang an einem Athenischen Feste. An den Apaturien, die dem Bacchus Μελαναιγίς nebst dem Zeus gewidmet waren, trugen die Athener in festlichen Klei-

27) S. unsere Tafel V. nr. 5. nebst der Erklärung p. 32. vergl. oben II. Th. p. 572. Not.

28) Nonnus Dionys. XIX. pag. 516. Scholiast. ad Iliad. XXIII. 92.

29) Scholiast. ad Iliad. VI. 130. XXIII. 92.

dern brennende Fackeln und besangen den Hephästus, zum Andenken des von ihm verliehenen Feuers [30]). Man bemerke hier die Verherrlichung der drei Götter, die wir oben in kosmischer Verbindung sahen, Zeus, Hephästus und Dionysus, und besonders die Verherrlichung des Feuergottes. — Dieser Feuergott ist lahm (also einer der hinkenden Sonnengötter, die wir schon lange kennen). Von einem lahmen Dionysus wufste man auch, wenigstens von einem hinkenden Zeus, während er den Dionysus in seiner Hüfte trug. Ein Feuergott im Meeresgrunde ist Bacchus, wie Vulcanus. Dieser arbeitet mitten in den Fluthen des Ocean, und Dionysus fällt mit dem Blitz im Feuer vom Himmel, und wird aus dem Meere heraufgeholt. Also lauter physische, reale Verwandtschaften zwischen diesen beiden Göttern. — So begreifen wir das Vertrauen, das Hephästus vor allen Andern auf den Dionysus allein setzte. Wozu wurde dieses Vertrauen benutzt? Um den Nothstand der Here zu endigen, die im Fesselstuhle safs. Das war ohne Zweifel einer der Göttersitze innerhalb der Welt, die Hephästus gebildet hatte. Also wieder erkennen wir darin den kosmischen Künstler, den verbindenden und befestigenden Demiurgen. In diesem Sinne mochte wohl Eine Ansicht auch diese Geschichte nehmen. Wir wollen aber Lemnos nicht aus den Augen lassen mit seinen Meergrotten und Vulcanen. Das Kunstwerk war eine Frucht des Haders zwischen Mutter und Sohn. Aus Rache hielt Hephästus die Here im Sessel gefangen. Da that ein Versöhner noth. Der war allein Dionysus (τὴν Ἥραν μόνος θεῶν τῷ υἱεῖ διήλλαξε; Aristid. in Bacch. pag. 29.). Kein anderer konnte es seyn.

30) Ister beim Harpocration in λαμπάς; s. Istri Fragmm. ed. Siebelis p. 60.

Wie versöhnte er Sohn und Mutter? Durch den Rausch. Im feurigen Nafs des Weines ist Here (die Wasserluft der Atmosphäre) und Hephästus (der Feuergeist) verbunden und vermittelt. In diesem Sinne hatte sich gewifs der Rhetor Aristides (a. a. O.) das Räthsel aufgelöst. «Ein Räthsel (αἴνιγμα), sagt er, liegt in diesem Mythus, das ist klar. Aber es ist auch klar, wo es hinaus will. Er zeigt uns die Macht des Gottes: auf einem Esel führt er den Hephästus wider seinen Willen in den Himmel. Selbst Esel vermag er also zu beflügeln, nicht Pferde blos». — Man sieht, dafs in dieser Ansicht Dionysus hauptsächlich als Weingott aufgefafst ist, und wirklich mochte die Profanfabel, die von Naxos her jene Gastfreundschaft der beiden Götter kannte, die ganze Geschichte so nehmen. Auch hat diese Deutung ihre Wahrheit, aber sie fafst nicht den ganzen Sinn dieser Dichtungen. Wir wollen daher eingedenk bleiben der Cabirenlehre und des lahmen Hephästus und der neun Jahre, die er im Meeresgrunde arbeitend zubringt. — Also Erdperioden, tellurische Begebenheiten und Traditionen, diese liegen in der mährchenhaften Hülle verborgen.

Diese Hülle hilft uns der Physiolog Empedocles zerreissen. Ihm ist Zeus der Aether und das Wallen, das Sieden; Here die Leben bringende Luft; Hephästus Feuer, Flamme und Sonne; Aïdoneus die Erde; und das Wasser nennt er den Ergufs und Regen [31]). In seinem Systeme, wie im Herakliteischen, hat Hephästus unter den Elementen das Uebergewicht [32]), und noch haben wir Verse von ihm, worin sich die Erde

31) ὄμβρος; Plutarch. de placit. I. 3. fin. Euseb. Praep. Ev. XIV. 4. Simplic. ad Aristotel. Phys. I. p. 7. b.

32) Aristoteles de generat. et corrupt. II. cap. 3. Metaphys. I. cap. 4. Pseudo-Origenis Philosoph. cap. 3.

elementarisch mit dem Hephästus (dem Feuer), mit dem Wasser (ὄμβρῳ) und mit dem strahlenden Aether gattet und mischt, während die Aphrodite, die Cypris (die Freundschaft), über Alles waltet [33]). An die Empedocleische Freundschaft und Feindschaft habe ich schon oben in der Cabirenlehre erinnern müssen (II. Th. pag. 324.), und auf diesem Gebiete befinden wir uns hier wieder. Auch hier haben wir einen Hader und eine Versöhnung, und Hephästus hat in der Odyssee, wie wir wissen, die Aphrodite zur Frau. In der Ilias heifst sie Charis. Also immer eine Einigung, eine Freundschaft innerhalb der Welt, und selbst in der Unterwelt, wohin ja Charis nach dem Obigen so gut gehört, wie Charon. In die Welt sind auch die Stühle gesetzt, die Hephästus den Göttern bereitet (oben Proclus in Platonis Theolog. VI. 22.). Dort war auch Here tückisch gefangen. Jezt endlich löset sie Dionysus. Er ist es allein, der befreien kann. Er ist der freundliche, der sänftigende Geist, der loslassende Chalis (χάλις), der als wohlwollender Dämon sonst auf dem Esel reitet: Bacchus-Silenus. Hier, in dieser Fabel, bringt er den Lösegeist (der gefesselt hatte) auf dem Esel. Also wieder ein Esel, der Heil und Rettung bringt. So rettet auch dort der Silenusesel das Centralfeuer oder die Weltseele (Vesta), als ihr Gewalt geschehen sollte; so erschien auch ein andermal in der Gigantenschlacht Hephästus mit Dionysus auf dem rettenden Esel (s. oben III. Th. p. 211.). Diesmal wird, Empedocleisch zu reden, die gebundene Luft gerettet und gelöset. In der Gigantomachie war der ganze Olympus in Noth; jezt war unter den Olympiern die Eine Here (die atmosphärische Luft) gebunden. Dionysus, der himmlische sowohl als der

33) S. Empedoclis Fragmm. p. 522. 598 ed. Sturz.

tellurische, brachte den Binder und Löser, der ebenfalls Feuergott war in jedem Sinne, als Sonne und als Erdfeuer. So Empedocles. — Im Gewitterregen, wie im feurigen Nafs des Weines, ist Bacchus der Vermittler und Löser; auch in dem warm aufwallenden Dampfe der warmen Quellen. Das sind die Kessel (s. oben II. Th. p. 407.), und übers Wasser war ja Dionysus trocken auf einem Esel geritten eben zu dem Kesselorakel des Zeus nach Dodona hin (s. oben III. Th. p. 210.). Jezt ist nun auch das Gefäfs, der ausgegossene Becher in der Hand des den Hephästus zurückführenden Dionysus das Zeichen des aufwallenden siedenden Erdschwalls, und des in den Trauben sich ergiefsenden feurigen Nafs. Den Becher werden wir gerade bei dieser Gelegenheit unten im Bilde sehen und einmal sogar bestimmt als den ausgegossenen Becher.

Sonach glaube ich diese mythische Ideenreihe weit genug verfolgt zu haben, um mit derjenigen Wahrscheinlichkeit, die in dem Helldunkel der Fabelwelt möglich ist, folgende Sätze als Resultat hier niederzulegen: dafs wir erstens in diesen Mythen einige kosmogonische Lehren haben, worin Dionysus als Ausflufs oberer Potenzen und als letzter in der Reihe nun auch wieder cyclisch zu den ersten zurückkehrt und das Letzte mit dem Ersten verbindet; sodann aber besonders, dafs wir hierin die alte physische Geschichte von Lemnos haben. Nach der Grundansicht des Alterthums wirkt das Himmelsfeuer, die Sonne, auch als Erdfeuer in der Tiefe, und die Planeten sind auch in den Metallen und Erdkräften mächtig. So mufste also auch das tellurische Feuer der Lemnischen Vulcane aus dem Himmel kommen (Hephästus fällt aus dem Himmel herab). Als Erdfeuer im Abgrunde des Meeres und der Gebirge hält er die atmosphärische Luft (die Here) gefesselt (das ist der Fesselstuhl, in welchem Here seufzet). Dieser Hephästus

bindet und ist selbst gebunden. Auch darum heifst er lahm, und darum bedarf es des Rausches und der Ueberredung, um ihn frei zu machen. Er gehet widerstrebend (ἄκων; Aristides a. a. O.). Endlich wird Hephästus willfährig, und Here befreit, d. h. in warmen und feuchten Dämpfen, in heifsen Erdquellen, im lodernden Feuer der Vulcane wird die gebundene Luft entwickelt, und Dionysus der Herr der warmen Feuchtigkeit ist der Befreier. Wie sehr dies nun Alles auch auf den Weingott Anwendung leidet, haben wir zum öfteren gesehen. Dafs auch die Bildnerei diesen seltsamen Mythus aufbewahrt hat, werden wir unten im Abschnitt von dieser mysteriösen Symbolik bemerken.

§. 2.

Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienst, besonders von den Bacchischen.

Dionysus als Führer des lahmen und aus dem Himmel geworfenen Hephästus und als Befreier der Here aus dem Fesselstuhle hatte, wie bemerkt, das Amt des vermittelnden Ministranten. Er wird von grofsen Göttern abgesendet und führt den grofsen Axiuri-Hephästus zurück. Er selbst also in der Eigenschaft des Chalis (Silenus) ist hierbei Camillus und Dämon. Er löset, mischet und gleichet aus. Ganz bestimmt in Betreff der begeisternden Erdkräfte bei den Orakeln werden die Dämonen Vorsteher, Aufseher und Wächter genannt, um, was die gröfseren Götter, Sonne und Erde, an Begeisterung wirken und hervorbringen, heilsam zu leiten und zu führen [34]). Wenn wir nun im Bacchus, der die

34) Plutarch. de Oracul. defect. pag. 436. F sq. pag. 733 sq. Wyttenb.

Here mit dem Hephästus versöhnt, auch so einen Vermittler tellurischer und atmosphärischer Grundkräfte erkannten, so sehen wir, wie dies mit seiner Eigenschaft des orakelgebenden Gottes, des eingeistigenden und begeisternden Genius zusammenhängt; mithin ist dieser lösende und die Erdkräfte zum Himmel zurückführende Dionysus wieder zugleich der Schutzgott der Musiker und Poeten. Wie er die Götterkräfte entfesselt, so entfesselt er die Phantasie der Dichter; die Dramatiker besonders sind des Dionysus Künstler (Διονυσιακοὶ τεχνῖται). Darum werden wir unten auch in der Uebersicht hierher gehöriger Bildwerke die Komödie mit dem Musiker Marsyas, angeführt von Dionysus, den Hephästus zurückführen sehen [35].

Aber auch die Seelen insgesammt führet Dionysus zum Himmel zurück. Diese Leitungen zur Heimath waren der wesentlichste Theil der Mysterien. Das war jene Vervollkommnungsanstalt, jene Heilsordnung (τελεστική). Nun heifst aber Dionysus ganz bestimmt Aufseher der Telestik, nun wird von ihm besonders gerühmt, dafs er die Seele zur Vollkommenheit führe [36]. So kannte man ihn schon im älteren Griechenland. Unter andern hatte er bei Tegea in Arcadien

35) Dionysus ist daher Schutzgott der Dichter (s. Chr. G. Schwarz Miscell. polit. human. p. 91.), und darum wetteifern auch nur an seinen Festen die Dichter mit ihren Schöpfungen. Es gab sogar im Alterthum eigene Werke, geschrieben über die Sieger in den Dionysien, wie z. B. von Aristoteles unter dem Titel Νίκαι Διονυσιακαί; s. Jensius de scriptorr. hist. philos. I. 16. 3. und den dort angeführten Diogenes Laertius. Ingleichen Dicäarchus hatte geschrieben περὶ τῶν Διονυσιακῶν ἀγώνων; s. Jensius a. a. O. und Scholia Aristophan. Aves 1403. vergl. mit Sturz zum Hellanicus p. 86.

36) Hermias in Platon. Phaedr. p. 107 sq. p. 165.

neben einem Haine der Ceres einen Tempel unter dem Namen Dionysus der Weihende [37]). Den alten Ceresdienst der Arcadier kennen wir schon, wie den der Ceres-Cabiria. Vielleicht stand hier Dionysus gerade in demselben Verhältnifs zur Arcadischen Ceres, wie der Dionysus-Hermes als Camillus oder Ministrant zu den grofsen Cabirischen Mächten, d. h. so dafs er zu ihren Geheimnissen einweihete und darin beschäftigt war. Alsdann war er also wieder ein Wanderer auf und ab, zwischen Himmel und Erde (wie Hermes hiefs), und ein Führer des Niederen zum Höheren, wie wir ihn zunächst nennen hörten. Gleich im voraus wollen wir dies bemerken und dadurch eine andere Bemerkung vorbereiten, dafs ihm in solcher Verwandtschaft mit Hermes auch wohl das Flügelattribut nicht ganz fremd gewesen seyn könne. In dem Eleusinischen Bacchus (Jacchus) haben wir ganz unzweideutig und aus den klaren Worten des Strabo (X. p. 168 Tzsch.) den Anordner der Mysterien und den Dämon (Genius) der Demeter gesehen.

In seinen eigenen Mysterien ward aber Dionysus selbst als Demiurg, als Herr der Natur, so wie als Schöpfer der Seelen und Lenker ihres Schicksals vorgestellt. Dasselbe gilt von der Kore-Libera, als der Theilnehmerin seiner Würde. Daher mufsten beide hier ihre Untergeister, ihre Genien und dienstbaren Ministranten haben. In dieser Umgebung werden wir sie auch bald erblicken. Doch ehe wir fragen, wer diese Bacchischen Genien waren, und

37) Διονύσου Μύστου; Pausan. Arcad. cap. 54. 4. Nach Ptolemäus Hephästion bei Photius (Histor. poet. scriptt. p. 311 ed. Gale) soll Dionysus vom Chiron, dessen Liebling er war, die Weihen (τελετάς), so wie jenen ganzen festlichen Taumel gelernt haben.

was sie zum Dienste der Menschen in den Mysterien wirkten, werfen wir einen kurzen Blick auf ihre eigene mysteriöse Geschichte. Diese war vielleicht Inhalt von jenem Orphischen Gedicht gewesen, welches unter dem Namen Κατάβασις εἰς ἅδου angeführt wird. Es hatte die Beschreibung von der Unterwelt und von den Belohnungen und Bestrafungen enthalten, die die Seele dort erwarteten (Diodor. I. 92. 96.). In den Mysterien aber war das Wohl und Weh der Dämonen vorgestellt. Diejenigen, die, wie die Menschen, thierischen Leidenschaften und Trieben unterworfen gewesen, und dadurch elend geworden — solche sah man dort in ihren Leiden und Verirrungen, in ihrem ganzen Mifsgeschick vor Augen gestellt [38]). Hinwieder sah man auch das Leben derer dargestellt, die, wenn gleich in sterbliche Leiber herabgekommen, doch durch edlere Bestrebungen ihre höhere Abkunft beurkundet hatten. Diesen Stand der Erhöhung und der Erniedrigung guter Genien gaben die Mysterien den Initiirten sinnlich zu erkennen, zu ihrer eigenen Ermunterung und Erhebung. Von diesem Standpunkte betrachteten Einige die Mythen von dem Leiden und Tode des Osiris und Dionysus, so wie von der Trauer der Isis und Ceres [39]). Diese sahen darin bildliche Einkleidungen der Geheimlehre, während Euhemerus und seine Anhänger nur eben die frühere Culturgeschichte der Menschheit und der um sie verdienten Menschen sehen wollten; eine Ansicht, der, wie schon oben bemerkt, Plutarchus und alle frömmeren und tieferen Denker sich entgegensetzten [40]). Wir lassen bei dieser Gelegenheit nicht aufser Acht, dafs es im Alterthume Mysterien gab, worin

38) Plutarch. de Oracul. defect. p. 417. B. p. 707 Wyttenb.

39) Plutarch. de Isid. p. 360 sq. p. 475 sqq. Wyttenb.

40) S. oben I. Th. p. 205. und II. p. 540 ff.

Ceres und Dionysus selber im Stande der Erniedrigung und der Erhöhung vorgestellt waren. Daſs dies nun auch in der Bacchischen Geheimlehre der Fall war, geht aus Allem hervor, was wir oben über die Curetischen und Lernäischen Weihen, wie über die Lenäen zu Athen gesagt haben. Hier war gewiſs das Leben des Dionysus hauptsächlich ständiges Vorbild der Heilsordnung. Wie er von Zeus aus dem Himmel ausgegangen, und dahin zurückkehrte, so sollte nachahmend die Seele jedes Eingeweiheten dahin zurückzukehren suchen, woher sie gekommen. In so weit war Bacchus der Führer zur Vollendung und der Vorsteher der Mysterien. Dort war er der Pädagog aller Seelen, wie Seneca (Epist. 110.) den jedem Menschen beigegebenen Genius dessen Pädagogen nennt; und es gilt in gewissem Betracht vom Dionysus, was Plato vom vermittelnden und die Weihungen leitenden Eros sagt (s. oben III. Th. p. 66 f.). In gewissem Betracht, sage ich; denn vergessen wir nicht was wir ebendaselbst gelernt haben: «Gott verkehret nicht mit den Menschen». In den Bacchusmysterien ist aber dieser Zagreus, Jacchus, Sabazius, Liber u. s. w. mit seiner Persephone, Kore, Libera selbst ein hoher Gott, ist neben Zeus und in Zeus, schleudert die Blitze, wirket die Schöpfung; ja er ist, nach Einer Ansicht, Zeus selber, und Libera ist Here. Mithin bedarf es, Platonisch zu reden, in die Mitte und zur Ergänzung zwischen ihm und den Menschen anderer Genien als Mystagogen des Lebens (s. oben a. a. O.) oder, was einerlei ist, als Pädagogen.

Wer sind diese? Fragen wir lieber: wer können sie seyn? Das beantwortet sich gedoppelt: aus dem Geiste der ganzen Dämonologie, und aus dem Zwecke der Mysterien. Diese sind, wie wir hörten, nichts anders als eine Heilsordnung, eine Pädagogik zum höheren Leben, oder, was einerlei ist, eine Mystagogie und Ver-

mittelung. Wer kann vermitteln? Wer in der Mitte steht, wer zwischen zwei verschiedenen Wesenarten das bindende Mittelglied oder die Ergänzung bildet, d. h. wer an den beiderseitigen Naturen einen solchen Antheil hat, dafs Beides in ihm sich berühret. Mithin werden jene Dämonen es seyn, die an den Regungen und Leiden der Menschen einerseits, andererseits aber an den Eigenschaften und an den Kräften des Gottes ihren Theil haben. Folglich werden wir die Bacchischen Genien in jenem Kreise von Begleitern und Begleiterinnen zu suchen haben, welche die verschiedenen Eigenschaften und Stimmungen dieses Gottes gleichsam als divergirende Radien seines Grundwesens in sich aufgenommen haben, und als erborgte Strahlen wieder zurückwerfen. An niemand anders dürfen wir folglich zunächst denken, als an jene Bacchischen Begleiter, die dem streitenden und strebenden Gott im Leben lieb waren. Diese werden nun auch nach ihrem Tode dem verherrlichten und himmlischen Dionysus zur Seite stehen. Also jener Silenus zuvörderst, welcher ja ausdrücklich des Dionysus Dämon heifst, der als Chalis-Acratus so recht der werdende Bacchus ist, der also einen Hauptstrahl seines Wesens aufgenommen hat, und auch selber Pädagog des Bacchus heifst; sodann jener Maron, sein Wagenführer auf Erden, jener zarte Ampelus, jene Methe, jene Nysa und andere Nymphen, und so der ganze Kreis des Dionysischen Gefolges. Hier müssen wir auch besonders jener Telete (Τελετή) gedenken oder der personificirten Weihe selber. Wie nahe sie dem Gotte stand, zeigt ihre Genealogie. Sie ist seine leibliche Tochter von der Nicäa. Sie ist die Tänzerin in der Nacht, sie freut sich beständig des Festes und ergötzt sich am Tone der Crotalen und Handpauken; auch heifst sie des Dionysus Dienerin (Nonni Dionys. XVI. fin. XLVIII. pag. 1300.). Hieraus können wir einigermafsen eine Nachricht des

Pausanias vervollständigen. Dieser erzählt uns von einer Bildsäule des Orpheus auf dem Helicon, neben welcher die Telete stand (Boeotic. cap. 30. §. 3.), ohne von ihrer Gestalt etwas Näheres zu sagen. Wie sie aber dort auch vorgestellt seyn mochte, genug, sie stand neben dem Bacchuspropheten und Mysterienlehrer, neben dem Theologen der Griechischen Vorzeit.

Dies führt uns zu der Frage: wie waren die Genien des Dionysus in mysteriösen Darstellungen gebildet? Hierbei gehen wir von unserm obigen Resultate aus: Es waren dieselben, die in ihrem Leben dem Gott auf Erden lieb gewesen, folglich werden sie auch im Geheimdienst in der Regel ihre gewohnte Gestalt beibehalten. In ihnen mufste sich ja fort und fort das Wesen ihres Gottes wie in einzelnen Bildern abspiegeln. In ihnen mufste sich fernerfort der Grundstrahl in den verschiedensten Punkten brechen.

Aber der Hauptstrahl stellte selbst sich sehr verschieden dar. Bacchus war ja der αἰολόμορφος, d. i. der buntgestaltete [41]). Er ward ja in jedem Alter, vom Kinde bis zum reifen bärtigen Manne, ja bis zum Greise gebildet. Er war, wie wir oben (III. Th. p. 186.) aus Philochorus gelernt haben, auch weiblich gebildet, ja er war Mannweib (ἀρσενόθηλυς) selber [42]). An das

41) Ein Beiwort, das besonders die Orphiker dem Bacchus gaben; s. z. B. Orphic. Hymn. L. (49.) vs. 5. Von dem verwandten Beiworte αἰολομίτρης oder αἰολόμιτρις, d. i. der mit dem bunten Gurte oder der mit dem bunten Kopfputze, habe ich die Hauptstellen in den Meletemm. I. p. 21. Not. 17. gegeben: Iliad. V. 707. und dort Heyne; Theocrit. Idyll. XVII. 19.

42) Dahin gehört auch der Name γύνις, den Nicetas unter den Epitheten des Bacchus aufzählt, in den Meletemm. I. p. 21. wo ich an den Thomas Mag. pag. 63. und Hesy-

Alles müssen wir denken, wenn wir die Bacchischen Genien im mysteriösen Dienste nicht einseitig auffassen wollen. Also auch sie, seine Begleiter und Begleiterinnen auf Erden, müssen ein jedes, wie der Herr, in verschiedenen Gestalten erscheinen. Die Mysterien aber liebten das Alterthümliche, das Prägnante, d. h. das, was recht symbolischen Vollgehalt hat, und Vieles zu denken giebt. Daher wird diese mystische Bildnerei, dies läſst sich im voraus vermuthen, die älteren mehr oder weniger orientalischen Vorstellungen gewählt haben. Dazu gehörte unter andern die häufige Beflügelung der Gottheiten. Es ist gar nicht meine Absicht, hierbei in diese ganze Untersuchung einzugehen. Nach den vielen Worten, die hierüber schon gewechselt sind, könnte jezt auch das Kürzeste den Leser ermüden. Ich habe es hier mit dem Thiasus des Vater Liber zu thun. Dessen Anführer, der Dionysus selbst, hatte Flügel. Zu Amyclä in Laconien verehrte man ihn als Διόνυσος ψίλας. Dieses Psilas leitete man aber aus dem Dorischen her, von ψίλα, die Flügel (Pausan. Lacon. 19. §. 6.). Man

chius I. pag. 867. verwiesen, und aus dem ungedruckten Nonnus zu den Reden des Gregorius Nazianz. eine beachtungswerthe Stelle angeführt habe. Zeus nämlich, sagt Nonnus, habe das im Schooſse der Semele verborgene Embryo genommen, und in seine Hüfte eingenäht, bis die Zeit der neun Monden erfüllet worden. Dies aber war Dionysus, setzt er hinzu, — ἀτελὲς ὢν κύημα; daher heiſst er ἀνδρόγυνος, weil er bald weibisch, bald männlich ist — ὡς ποτὲ μὲν γυναικιζόμενον, ποτὲ δὲ ἀνδριαζόμενον. Auch bei der Eudocia findet sich ein Artikel, nicht blos über den Dionysus überhaupt (Violar. p. 218.), sondern auch insbesondere „περὶ τοῦ τὸν Διόνυσον εἶναι ἀνδρόγυνον (ebendas. p. 119.). Ueber beide Stellen aber muſs man jezt nachsehen: Meinecke in der Biblioth. der alten Liter. und Kunst II. 5. p. 40 inedit.

übersehe den Ort dieses geflügelten Bacchus nicht. Es ist Amyclä, wo man auch den uralten Apollo hatte und, wie in Laconien überhaupt, die ältesten Vorstellungen religiöser Gegenstände liebte [43]). Ganz gewiſs hat aber der Berichterstatter den Begriff des geflügelten Amycläers zu eng genommen, wenn er dabei blos von dem Schwunge redet, den der Wein den Gedanken giebt [44]). Das Alterthum nahm dergleichen Bilder mehr aus dem tiefen Grunde des allgemeinen Elementendienstes auf, worin ja das eigentliche Wesen der Griechischen Religionen bestand. Davon wollen wir gleich einige Beweise geben. In der obigen Zurückführungsgeschichte des Vulcanus, die nach Allem doch ganz ungezweifelt in jenen Elementendienst eingreift, lesen wir, Bacchus habe den Esel, worauf Hephästus ritt, beflügelt (πτεροῦν; Aristid. T. I. p. 29.). Der Redner wendet dies zu der Vorstellung von der groſsen Macht des Gottes, die fähig sey, nicht blos Pferde, sondern auch Esel zu beflügeln, ja, wie Alcman singe, sogar Löwen zu melken. Nach der beschränkten Ansicht, womit der Rhetor jenen Mythus aufgefaſst hat, könnte es leicht seyn, daſs er einen Zug dieser Sage, die vielleicht wirklich von einem geflügelten Esel sprach, nur miſsverstanden hat. Doch da die Bildwerke, wie wir im Verfolg sehen werden, keinen geflügelten Esel kennen, so lasse ich

43) Die Gytheaten in Laconien, welche den Hercules und Apollo als die gemeinschaftlichen Gründer ihrer Stadt nannten, und zwar nach ihrer Versöhnung von dem Streite wegen des Dreifuſses, hatten neben die Bildsäulen dieser beiden Götter auf dem Markte die des Dionysus aufgestellt (Pausan. III. 21. §. 7.). Und die Münzen dieser Stadt zeigen diesen Bacchus mit einem Kranze von Weinlaub; s. Paciaudi Monumm. Pelopp. II. p. 125.

44) Vergl. Heyne Antiquar. Aufsätze I. p. 81.

diese Vermuthung dahin gestellt seyn. Die Flügelrosse aber erinnern uns an den Pegasus, wobei wir die Musenquelle Hippocrene nicht vergessen, die aus seinem Hufschlag entsprungen ist. Also auch hier ist Beflügelung im Begriff verbunden mit den begeisternden Elementarkräften. Bacchus der Musengenosse, wie wir ihn längst kennen, muſs natürlich auch an den eingeistigenden Erddämpfen aus den Quellen Antheil haben. Er gehört zu den Dii praesentes, d. h. zu den Gottheiten, die sich dem wohl vorbereiteten Gemüthe immer wirksam und hülfreich zeigen. Die Wasser bereiten aber hauptsächlich vor. Ist doch die Wasserweihe in den Bacchischen Instituten ein Hauptheil der Initiation. Es ist folglich nichts natürlicher, als daſs Dionysus als ein hoher Mystagog mit Bezug auf höhere Initiation selbst geflügelt erscheine über Quellen und Wassern. Daher ist mir die Annahme von Lanzi (Vasi p. 118.) sehr wahrscheinlich, wenn er, mit Erinnerung an den Jacchus, als Ministrant der Ceresmysterien, in dem geflügelten Jüngling über einem Brunnen, wohin Bacchantinnen sich zu waschen kommen, den Bacchus selbst zu erkennen glaubt. Ein geflügelter Bacchus kommt übrigens auch sonst, z. B. in den Herculanischen Monumenten Tom. V. tab. 7. vor. So erklärt man dort die männliche Figur mit Flügeln und mit dem Epheukranze.

Was nun die mysteriöse Umgebung des Dionysus betrifft, so könnte man vielleicht hierzu auch ein Relief in der Villa Albani rechnen. Es stellt einen geflügelten Jüngling dar, mit einem kleinen Schwanz am Rücken. Unter dem rechten Arme hat er den Thyrsus, und den rechten Fuſs, auf den ein junger Pardel tritt, hat er aufgehoben; also ganz die Art und Stellung eines Satyr. Vor ihm steht ein groſser Krater auf einem Postament. Dahinter ein Vorhang, worüber Aeste und Zweige sichtbar werden. Hinter dem Jünglinge sieht man eine Rauch-

pfanne. Die Flügel, das Wasser- und Feuergefäfs und der Vorhang bilden hier ein Ganzes, das mit den Bacchischen Attributen zusammengehalten, auf die Idee eines Satyrs führen kann, der als Genius bei der Feuer- und Wasserreinigung ministriren soll. Winckelmann (zu den Monumenti nr. 7.) fand in dieser, wie in einer ähnlichen Figur auf einer Stoschischen Gemme (s. Description p. 230.), den jungen Satyr Ampelus. Zoëga hingegen (s. Bassiril. zu nr. 88.) bezeichnet ihn als satyresken Cupido. Dies beruht auf einigen allgemeinen Sätzen beider Gelehrten, über die ich ein Wort sagen mufs. Winckelmann, von der Vorstellung ausgehend, dafs jeder Gott, wie jeder Mensch, seinen Genius habe, dachte sich alle diese Wesen geflügelt. Natürlich suchte er nun auch geflügelte Genien des Bacchus, und weiset uns deren einen in jenem von ihm so genannten Ampelus nach. Zoëga hingegen (Bassiril. I. p. 30.) wollte nur die Sileni, die Satyri, Panes, Panisci, die Nymphen und dergl. für Genien des Bacchus gelten lassen, und von geflügelten Genien Bacchischer Art nichts wissen. Diese Flügelwesen seyen Eroten. In diesem Sinne nannte er jenen geflügelten Satyr einen satyresken Cupido, und erklärte die Gruppe (nr. 79. der Bassiril.), wo Acratus von einem geflügelten Jüngling unterstützt wird, während eine weibliche Figur ein Tambourin dazu schlägt, für Acratus und Eros. Wir kennen aus der Hauptstelle des Platonischen Gastmahls (oben III. Th. p. 66.) den Eros als einen der dämonischen Ministranten in den Mysterien; und gewifs hat diese ganze Ansicht von den Eroten viel Wahres. Das hat sie in gedoppeltem Sinne: Einmal, wenn man an die alte kosmogonische Würde des Eros in den Asiatischen Religionen denkt, an jenen Eros, der Nacht Sohn, den Vereiniger der streitenden Elemente und dergl. und an den alten Dienst des Eros zu Parium im Pontus und zu Thes-

piä in Böotien (s. oben II. Th. pag. 119 ff. 421. 616. und ein Mehreres im Verfolg). Sodann aber auch, wenn die Vorstellungen in Anschlag gebracht werden, die, den Platonikern zufolge, fortdauernd in der Geheimlehre herrschend blieben. Hiernach bilden ja die Eroten eine ganze, eigene Classe von Dämonen (s. oben III. Th. p. 72.). Und auch sie, diese Eroten, blieben ja dem Wasser befreundet, so wohl kosmogonisch in Bezug auf Weltursprung und auf die Aphrodite Anadyomene, als auch im Volksglauben, welcher die Elemente und vor Allem das Wasser vergötterte [45]).

Eros waltet nicht blos über das Urelement als demiurgische Kraft, sondern er stehet auch Heilquellen fortdauernd vor. So benannte das Volk zu Gadara in Syrien zwei warme Quellen, die eine nach dem Eros, die andere nach dem Anteros, und dachte sich beide Dämonen darin leibhaftig einwohnend (Eunapius in vita Jamblich. p. 26 ed. Stephan.). In diesem allgemeineren Sinne kann man also auch dem Elementen- und Wasserbeherrscher Bacchus einen oder mehrere Eroten zu Begleitern in den Initiationen geben. Andererseits sehe ich aber nichts Widersinniges darin, von geflügelten Genien des Bacchus auch sonst und allgemeiner zu reden; ob ich gleich Winckelmanns Vorstellung nicht in so weit zu der meinigen machen will, daſs ich mir alle Genien als geflügelt dächte.

Abgesehen davon, daſs man in der ältesten Kunst der Griechen die mit dem Begriff der Gottheiten verbundene Idee von Schnelligkeit durch wirkliche Beflüge-

45) Auf unserer Tafel LIII. nr. 4. umarmt der bärtige Bacchus einen jungen geflügelten Cupido; zu seiner Seite tanzt eine Bacchantin, das Tambourin über den Kopf schwingend. Vergl. die Erklärung der Abbildungen p. 32.

lung vorstellte (wiewohl auf sehr alten Griechischen Denkmalen die Gottheiten und selbst Hermes mitunter schon ohne Flügel erscheinen); so ist doch im Kreise der Genien und Seelen gewiſs immer mit der Beflügelung ein besonderer Gedanke angedeutet, ein Begriff der körperlichen Geschwindigkeit, der Leichtigkeit und dergl. Hinwieder sollte die Abwesenheit der Flügel an Wesen, deren Begriff das Schwebende und Schnelle mit sich brachte, ein Bleiben und Ruhen bezeichnen. Man denke nur an den Tempel und das Bild der flügellosen Nike (des Sieges) zu Athen (Pausanias I. 22. III. 15. V. 26.), was auf noch vorhandenen Gemmen sich erhalten hat. Diese Unterscheidung gilt nun von der ganzen mysteriösen Seelen- und Geisterlehre. Die Seele betreffend, so sehen wir unter andern den Hermes Psychopompus bald mit einer geflügelten Seele, bald stellt er ungeflügelte Wesen, völlig menschlich gebildet, dem Hades und der Persephone dar [46]. Es hat also die mit Schmetterlingsflügeln versehene Seele immer die Bedeutung der befreieten, der aus dem Hause dieses Leibes wandernden, aufstrebenden, sich erhebenden Seele. Zu diesem Uebergang und Hinaufsteigen sind aber, wie der Verfolg zeigen wird, die Mysterien wesentlich. In den darin veranstalteten Reinigungen und Weihungen sind nun die Genien die Diener. Sie geben die reinigenden Elemente, Wasser und Feuer und Luft, und helfen der Seele zur Läuterung und Erhebung. Folglich werden die Dämonen in diesem Geschäft auch selber Flügel haben, und in allen den Aemtern, welche sich auf die eigentlich höhere Heilsordnung beziehen.

46) Man sehe z. B. das Capitolinische Relief, und vergleiche damit das Bild auf dem Sarkophag bei Hirt Bilderb. Taf. VIII. 8. und IX. 4.

Nicht aber blos die Weihungen gehen durch die Dämonen, sondern auch alle Wahrsagung (s. oben III. Th. pag. 66.). Auch hierbei wirkten sie mit, indem sie die begeisternden Erdkräfte zweckmäfsig mischten und leiteten [47]). Auch das war ein Weg nach oben, ein Erheben der Seele und ein Freimachen derselben von den engen Schranken der Wirklichkeit. Hier war also wieder jener Bacchische Dämon, jener Löser und Freimacher Chalis-Acratus, an seiner Stelle. In ihm war ja, so zu sagen, die Grundkraft des chthonischen Dionysus, des Orakelgebers und des Mitbesitzers vom Delphischen Dreifufs, niedergelegt. Denken wir an diesen Chalis-Silenus, wie schicklich erscheint dann nicht seine Gestalt geflügelt unten am Dresdner Dreifufsgestelle oder Candelaberfufse (Augusteum I. nr. 5 ff.), da unmittelbar darüber der Streit des Apollo und Hercules um den Orakeldreifufs selbst abgebildet ist. Ich bin nämlich wenig geneigt, bei solchen alten und sichtbar bedeutsamen Bildern auch selbst in Beiwerken der spielenden Künstlerphantasie viel einzuräumen, wie man jezt so häufig thut. Diese Ansicht mag in andern Werken aus späterer Zeit und anderer Art gelten. Da kann oft der gegebene Raum oder die Liebe zum Schönen einen geistvollen Künstler bestimmt haben, auch in diesem dämonischen Gebiete Gestalten zu schaffen, welche mehr seiner Einbildung als der Religion angehören. Um beim Vorliegenden stehen zu bleiben, so sieht man zuweilen auf Sarkophagen geflügelte Jünglinge oder ganz kleine Kinder mit verschiedenen Bacchischen Attributen. Man sehe z. B. den Begräbnifskasten im Museo Pio-Clement. Tom. V. tav. 13. Hier stimmen wir gern dem ge-

47) Plutarchus de Oraculor. defect. pag. 436. F. sq. pag. 783 Wyttenb.

lehrten Erklärer bei (p. 23.), der hierin ein liebliches Gebilde sieht, womit die schöne Phantasie des geistreichen Künstlers in dem ihm gegebenen engen Raume spielte [48]). Auch verdienen manche andere Bemerkungen des geübten Visconti (ebendas. T. IV. p. 27. 44 sq.) gewifs alle Aufmerksamkeit. Aber wo sich alter Naturdienst so deutlich ankündigt, wie im obigen Dresdner Denkmal und wie in den meisten Bacchischen Vasenmalereien, da mufs man bald den Volkskatechismus jenes Elementendienstes befragen, dem die Griechen huldigten, bald die Dogmatik der Theologen, welche vorzüglich auf die mysteriösen Lehrsätze zu achten pflegten. Dort, wie gesagt, erkenne ich hiernach einen Bacchischen Orakelministranten, der die Begeisterung aus dem Abgrunde der Erde und der Gewässer heraufsendet — einen wahrsagenden Bacchus - Silenus.

Aber der Kreis der Mysterien ist grofs, er nimmt einen grofsen Theil des ganzen Fabelgebiets in sich auf. Da giebt es also viele Aemter und Handlungen, die des Bacchus Begleiter Silenus, die Satyrn und so weiter übernehmen müssen, ohne dafs immer an jene Läuterung zum Höheren, an jenes Aufschwingen zu denken wäre. Es giebt ja, wie wir sehen werden, auch einen Weg abwärts. Daher mag es kommen, dafs Dionysus und Acratus sich bald auf geflügelte, bald auf ungeflügelte Diener, Satyrn und dergl. stützen. Also in einer langen Reihe selbst mysteriöser Begriffe, ja in der grösseren Zahl derselben, sind jene Vorstellungen nicht anzutreffen, welche Flügel und Flügelwesen nothwendig machen. Ja selbst am Wasser, an Brunnen u. dergl.

48) Vergl. damit die Bemerkungen Zoëga's in der Zeitschrift für alte Kunst von Welcker I. 3. p. 420, der diese Genien oder Knaben zwar einer genauen Beschreibung gewürdigt, des Künstlers Arbeit aber für schlecht erklärt hat.

kann der unbeflügelte Diener u. s. w. seine Bedeutungen haben, wie wir weiter sehen werden.

Also auch viele weibliche Wesen werden in den Mysterien flügellos erschienen seyn, ja die meisten. Aber auch geflügelt eben so wohl wie die männlichen. Dafür sprechen gleichfalls die Denkmale, besonders die Vasen. Da sehen wir geflügelte Mädchen um den Bacchus her, oder seine Attribute tragend und oft vertraulich mit Satyrn und Silenen scherzend; sieh. z. B. Passeri Tom. II. tav. 155. Da werden wir wieder an jene nächtliche Tänzerin Telete erinnert, jene beständige Gefährtin des Bacchus, die immer und immer Orgien feiert. Als personificirte Weihe hatte sie neben dem Crotalon, das ihr Nonnus (Dionys. XVI. fin.) beilegt, gewiſs das Diadem und vermuthlich auch Flügel. Die Nymphen aber, die Erzieherinnen des Bacchus und die ersten Dienerinnen desselben, erscheinen selbst auf Vasen gewöhnlich ohne Flügel, wie wir oben in bestimmten Beispielen gesehen haben.

Es wäre sehr befremdlich, wenn nicht auch das Mannweib in diesem mysteriösen Bilderkreise seine Stelle hätte. Ist doch Dionysus in letzter Quelle ein Indischer Gott, und dem Indier war ja die Welt ein Mannweib [49]). Der Weltschöpfer, ja die personificirte Welt war ja aber jener mysteriöse Dionysus. Darum heiſst er gerade in den Orphischen Schriften so, und zumal als Phanes und Demiurg in der Kosmogonie, wo diese Potenzen auch mehrentheils geflügelt sind. Auch verband man mit der mannweiblichen Natur des Dionysus andere physische Vorstellungen, z. B. von den Bedingungen aller Zeugung, von der vegetabilischen

49) κόσμος ἀρσενόθηλυς; Philostrati Vit. Apollon. III. 34.

Natur [50]), worüber wir uns oben näher erklärt haben. Es ist daher gewiſs eine richtige Bemerkung, daſs Dionysus selbst auf bildlichen Denkmalen dieses Kreises, besonders auf Vasen, als geflügeltes Mannweib vorkommt [51]). — Wie der Gott, so der Diener. Diese Grundregel haben wir bisher aus vielfältiger Induction bestätigt gefunden. Wie oft haben wir nicht in Asiatischen und Aegyptischen Religionen die beiden Geschlechter ihre Kleider und Sitten wechseln sehen: da hatte man also mannweibliche und weibmännliche Hierodulen. Da ich doch jezt darauf zurückkomme, so trage ich noch ein kurzes sprechendes Factum dieser Art nach. An einem gewissen Feste auf der Insel Cos opferten die Priester dem Hercules, in Frauenkleidern festlich verhüllt; das wurde dann, wie so oft, durch einen neuen Mythus erklärt: wie Herakles sich einst zu Cos in Weibertracht aus einer groſsen Gefahr gerettet habe (Plutarch. Quaest. Graec. p. 304.). — Auf jenen Inseln fanden wir ja den mannweiblichen und weibmännlichen Dionysus Briseus [52]). Dort herum waren auch die Sabazien herrschend oder jene üppige Feier des Sonnenmondsgottes Sabos - Bacchus. Dieses Mannweib Dionysus muſste auch in seinen Mysterien seinen verwandten Camillus haben, und das um so mehr, da ja diese Doppelnatur auch den Samothracischen Religionen nicht fremd war. Dort wuſste man von einem weiblichen Dioscuren [53]). Folglich war in gewissen Beziehun-

50) S. z. B. Joh. Lydus de menss. p. 126. Euseb. P. E. III. p. 110 ed. Colon. vergl. oben III. Th. p. 186.

51) S. Millin Peint. de Vases antiques I. p. 77. und daselbst Guattani und Borioni.

52) Oder Bresäus (Βρησαῖος), wie Andere den Namen schrieben; Siebelis ad Androtionis Fragmm. p. 22.

53) Epimenides beim Joh. Lydus de menss. p. 65.

gen gewiſs der eigentliche Diener (Camillus, Ministrant) des Liber und der Libera ein mannweiblicher Dämon, und so auch der ihn festlich repräsentirende Mensch. Daher, wie wir unten sehen werden, die so häufige Erscheinung jenes Wesens auf den Bacchischen Vasen, das in den ausdruckvollsten Formen, neben den männlichen Geschlechtszeichen, doch das Weib darstellt, auch weiblichen Haarschmuck und dergl. trägt, und mehrentheils um die höheren Personen in Dienstverrichtungen oder sonst auch mit Weihwasserkesseln und dergl. sehr geschäftig erscheint.

§. 3.

Von der Seelen Schicksal und Wanderung.

Hiermit überblicken wir das Schicksal der Seelen und ihre Wanderungen nach der Lehre der Mysterien. Daſs dieses Capitel einen wesentlichen Theil der Attischen Geheimlehre ausmachte, wissen wir aus bestimmten Versicherungen der Alten, z. B. des Plato im Phädo (p. 231 sqq. Heindorf. p. 85 sqq. Wyttenb.). Das gilt insbesondere auch von den Lenäen zu Athen, wie wir aus den Fröschen des Aristophanes (vs. 154. 321. 390.) sehen, wo der anspielende Dichter die Initiirten auf herrlichen Auen ihrem Dionysus ein Fest feiern läſst. Dieser Gott ist Herr der Sinnenwelt und somit Führer der Seelen in den Körper und aus demselben. Er ist das Princip alles Besonderen und Einzelnen in der Welt und zugleich eben dadurch Schöpfer der einzelnen Seelen. Als solcher ist er Inhaber des zweiten Kelchs. Im ersten, den der höhere Demiurgus führt, ward die allgemeine Seele der Welt gemischt. Der zweite Kelch heiſst der Theilungsbecher. Die aus diesem herausgeflossenen Seelen können nun nicht länger der Individualität entgehen; sie müssen in die

Geburt herab (Plotin. Ennead. IV. 9. 4.). Es giebt aber verschiedene Gründe der Verbindung der Seelen mit sterblichen Leibern, verschiedene Motive, die sie in die niederen Sphären heruntertreiben. Einige Seelen kommen herab, weil sie noch nicht hienieden waren, nach dem Willen der Götter, zur Erhaltung der Weltökonomie. Das sind die frischen oder die Neulings-Seelen (νεοτελεῖς); andere werden aufs neue in Körper herabgesendet zur Büfsung ihrer Vergehungen; andere endlich geben sich freiwillig der Neigung zum Leibe und zur Erde hin [54]). Diese Neigung ist die Folge des Blickes in den Spiegel. Das ist derselbe Spiegel, in welchen Dionysus gesehen, ehe er sich zum Schaffen der einzelnen Dinge gewendet. Er hatte darin sein Bild erblickt. Auch die Seelen läfst er hineinsehen, und auch sie, sobald sie darin ihre eigenen Bilder erblickt, wandelt die Lust an, herab zu steigen, und im einzelnen Daseyn für sich zu bestehen [55]). Im Aegyptischen Systeme war diese Lust eine Neugierde zu sehen was aufser dem höchsten Kreise, aufser dem Göttersitze sey. Diese Neugierde treibt die Seelen herunter über die Mondssphäre hinaus in diese niedere Welt (vgl. oben I. Th. p. 399 ff.). Der Nachdenkende wird ohne mein Erinnern sehen, dafs in diesen und in den zunächst folgenden Bacchischen Bildern, so wie in dieser Neugierde nach Aegyptischem Ausdruck, im Grunde jene Indische Idee von dem Affect des Schaffens nur etwas anders gewendet ist. Diese Lust und Neugierde im Schöpfer und in den Seelen ist eben jenes erfreuliche Bild, im blofsen Scheine von der Liebe gewebt und vor das Wesen hingesetzt, jene Welt- und

54) Celsus beim Origenes VIII. pag. 780. vergl. Wyttenbach ad Plutarch. de S. N. V. p. 113.

55) Plotin. IV. 3. 12. Proclus in Platon. Tim. p. 163.

Seelenmutter, jene täuschende Maja, wie sie in den Veda's der Indier heifst [56]). Maja (Μαῖα) hiefs aber in der Priestersprache auch die Proserpina als die Amme aller einzelnen Wesen [57]). In der Lust zum individuellen Seyn verlassen die Seelen ihr himmlisches Vaterland, wovon die Alten auf verschiedene Weise und mit verschiedenen topographischen Bestimmungen reden [58]),

56) Vergl. Görres Mythengesch. der Asiat. Welt p. 389 ff. 634 f. und oben I. Th. p. 593.

57) S. Porphyr. de Abstin. IV. 16. p. 352 sq. Rhoer.

58) Worüber wir von Böckh zu Plato's Timäus, nach dem was er in den Heidelbb. Jahrbb. der Philologie 1808. I. p. 112 ff. und in verschiedenen Abhandlungen vorbereitet hat, belehrende Erläuterungen erwarten dürfen. Hier mögen einstweilen einige Andeutungen folgen. Die Platonischen Schriften sind für uns die Haupturkunde nebst einigen Nachrichten bei Aristoteles und Andern. Bei diesem (de Coelo II. cap. 13.) heifst das Urfeuer die Wache des Zeus (Διὸς φυλακή) nach Pythagoreischem Ausdruck; wie sich denn das Wesentliche dieser Ideen auf Pythagoreische Dogmen zurückführen läfst. Dahin gehört auch „das Haus der Götter, in welchem Hestia allein bleibt" (s. oben II. Th. p. 635.). Von hieraus streben, nach der (a. a. O.) angeführten Stelle des Platonischen Phädrus, die Seelen aufwärts, und den besten gelingt es alsdann, im überhimmlischen Orte das wahrhaft Seyende zu schauen. Zur Erläuterung dieser Dichtung bringt Böckh (Heidelbb. Jahrbb. a. a. O.) aus dem Timäus, dem Staat und aus dem Phädo Folgendes bei: Die Erde ist hiernach rings von der Himmelssphäre umschlossen, und innerhalb des Gewölbes irgendwo bei der Erde ist das Haus der Götter, ebenfalls umschlossen. Von hieraus steigen nun die Seelen auf die angegebene Weise aufwärts. Zur Vorstellung dieses Weges nach oben denke man sich nun den Himmel als eine ähnliche hohle Kugel, deren Masse von zwei concentrischen Kugelflächen eingeschlossen ist, bestehend

Bei dieser Lust und Neigung zum irdischen Daseyn trinken die Seelen aus dem Becher des Liber Pater, welches Gefäſs in der Zodiacalbahn zwischen dem Krebs und Löwen steht. Dadurch werden sie berauscht, die materielle Liebe wächst in ihnen, und das Angedenken an die höhere Abkunft erblaſst mehr und mehr [59]). Dies ist jene Vergessenheit, die zur Geburt ins Fleisch antreibt. Die besten Seelen fliehen die Geburt, und

aus acht über einander liegenden Kreisen, deren kleinster die Mondsbahn ist; welche also die Gränze gegen den unterhimmlischen Ort des Plato macht (man vergleiche damit die obige Vorstellung von der aus Neugierde über die Mondssphäre heraustretenden Seele); deren gröſster hingegen der Kreis der Fixsterne ist, der stets sich gleich bleibende Kreis des Einen, unangetastet von dem Wechsel der sieben andern Kreise des Verschiedenen. Bei dem Wege aufwärts gehen nun die Seelen aus vom Götterhause, steigen die ganze Tiefe des Himmels durch und gelangen so zu dem letzten Kreise, der der Kreis des Einen und Gleichen und des Himmels Rücken heiſst. Auſserhalb dieser Kugelfläche ist der überhimmlische Ort: lauter Pythagoreische Vorstellungen, so wie auch die Platonische Ideenlehre damit in Verbindung steht. Das ist also die Lehre von dem Aufsteigen der Seelen. Hierauf läſst Plato im Phädrus (pag. 248 sq. pag. 256 sq. Heindorf.) erst den Fall derselben und ihr Herabkommen auf die Erde folgen, wobei er der verschiedenen Zeugungen gedenkt, die die Seele erleidet; wie sie bei der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt werde, und wie sie zu dem Orte, woher sie gekommen ist, erst wieder nach zehntausend Jahren zurückkehre. — Wir verfolgen nun die Mysterienlehre über dieses Herabkommen und Zurückkehren der Seelen weiter.

59) Macrobius in Somn. Scipion. I. 12. vergl. Dionysus I. p. 90 sqq. und Praepar. ad Plotin. de pulcr. p. XXXIV sqq.

hüten sich vor dem Feuchten. Sie bleiben in den höheren Kreisen, und sorgen, daſs ihre Flügel nicht befeuchtet und beschwert werden, als wodurch der Sturz in die Geburt (in den Körper) erfolgt. In dieser Classification der Seelen werden dann auch die gefiederten (besseren) und unbefiederten (schlechteren) Seelen unterschieden [60]. Auch unter den Seelen, die in Leiber herabkommen, ist ein Unterschied. Die von der edleren Art trinken aus jenem Dionysusbecher, aus jenem Kelche der Vergessenheit (λήθη), nur so viel, als sie müssen. Diese behalten auch noch etwas mehr von jener höheren Erinnerung; auch schlieſsen sie sich gleich bei ihrem Heruntersteigen recht fest an den Genius (δαίμων) an [61], der ihnen zugeordnet ist, blicken auf ihn, und gewöhnen sich seine Stimme und Winke zu verstehen. Die unedleren Seelen trinken mehr. Diese vergessen auch mehr, und vernehmen die Stimme und Winke ihres Genius nicht [62]. Jene Unterscheidung wird auch astronomisch nach Sphären bestimmt. Die Platonischen Philosophen unterschieden Feuergötter, Luftgötter und Erdgötter. Eben so schwebten, nach ihnen, einige Seelen in dem Sonnenkreise, andere im Kreise des Hermes (Mercurius), andere in dem des Mondes [63]. Seelen, in denen die Lust zur unteren Welt und zur materiellen Existenz vorherrscht, werden auch bezeichnet durch die Ausdrücke von dem Verlust des Gefieders (πτεροῤῥύησις), von der Neigung (νεῦσις) und durch das Sinken (ῥοπή)

60) Platonis Phaedrus p. 1223 Francof. p. 248. 256 sqq. Heindorf. vergl. Plotinus IV. 8. 1.

61) Die Dämonen leiten den Hinabgang (κάθοδος) der Seelen; s. Proclus in Platonis Tim. p. 17.

62) Hermias ad Platonis Phaedr. p. 94 ed. Ast.

63) S. Procli Commentar. in Platon. Alcibiad. I.

erdwärts [64]. Seelen, heifst es ferner, die zur Geburt ins Fleisch sich neigen, lieben das Feuchte, und es dünkt ihnen eine Lust. Daher heifsen sie auch wohl Najaden [65]. In der Stelle des Clemens werden bei diesem Satze Verse des Orpheus angeführt. Ein Jeder, der mit der Geschichte der Philosophie bekannt ist, wird sich zugleich hierbei des Heraclitus erinnern. Ob nun dieser Philosoph, den man auch einen Orphiker nannte, die Seele einen trockenen Strahl genannt, oder von trockenen Seelen überhaupt geredet, oder das reinste, geistigste Wesen zum Lichte gemacht habe, darüber werde ich mich an einem andern Orte erklären.

Solchen feuchten Seelen dünkt diese Welt, obwohl sie finster ist, dennoch schön. An und für sich ist sie eine Höhle (σπήλαιον); daher auch die Grotte das passendste Bild dieser niederen, finsteren, feuchten Sinnenwelt und der in sie herabgestiegenen Seele ist (Plotinus und Porphyrius a. a. O.). Ist jede Grotte ein Bild der Sinnenwelt, so ist die Bacchische Grotte das Bild der Sinnlichkeit und der Sinnenlust. In einer Grotte, umblühet von der üppigsten Vegetation, war Dionysus auf Naxos von den Nymphen erzogen worden (Scholiast. Apollon. IV. 1131.). In einer ähnlichen feierte er dort seine Vermählung mit Ariadne. Neben der Proserpina sehen wir ihn auf dem Braunschweigischen Gefäfs aus einer Grotte hervortreten. In einer Höhle der lieblichsten Art, durch deren Oeffnung Bacchus die Semele aus dem Hades heraufgeholt haben sollte, sah Thespesius beim Plutarchus die Seelen Abgeschiedener ein üppiges

64) S. die angeführte Stelle aus Plato's Phädrus, vergl. Proclus in Tim. p. 17.

65) Ναΐδες νύμφαι; Porphyrius de antr. Nymph. cap. 10 — 12. Clemens Alexandr. Strom. VI. p. 746 Potter.

Freudenmahl feiern, wobei sich alle Sinnenreize vereinigten, um diesen unterirdischen Ort zu einem Orte der Vergessenheit zu machen; woran die Lehre geknüpft ward, dafs durch Ueppigkeit der Geist befeuchtet, und zum Niedrigen herabgezogen werde [66]).

Dionysus ist die Sonne auch nach der Mysterienlehre. Hiermit ward die Vorstellung von der Sonnenbahn und von der Seelenbahn durch den Thierkreis verbunden. Liber Pater wandelt in Jahresfrist die doppelte Bahn, den Weg des Winters und den des Sommers, nach den südlichen Zeichen und von da zu den nördlichen zurück, so wie die Solstitien Weg und Rückweg bestimmen [67]). Dieselbige Bahn ist auch den Seelen vorgezeichnet zum Hinabsteigen in die Geburt und zur Rückkehr aus derselben. Mit dem Krebse beginnt die Wanderung. So lange die Seele jedoch in diesem Zeichen noch ist, so lange ist sie auch noch im Kreise der Götter. Erst mit dem Löwen verläfst sie das Göttliche, und fängt an dem Irdischen zu nahen, bis sie alle Zeichen hindurch gegangen und zum Steinbock gelangt ist. Im Wassermann, als dem Zeichen, das dem Löwen und dem Erdenleben entgegen steht, ist sie dann auch der leiblichen Existenz am meisten entfremdet. Vom Steinbock aus beginnt sie ihre Rückkehr zu den Göttern. Es sind daher den Seelen zwei Thore (πύλαι) aufgethan, durch welche sie ein- und ausgehen: das Menschenthor, welches im Zeichen des Krebses ist, und die Götterpforte oder das südliche Thor (νότιαι πύλαι), im Zeichen des Steinbocks. Das eine berührt die Milchstrafse, die der Tisch der Götter heifst, von der einen Seite, das andere Thor von der andern. Mithin berühren auch die Seelen

66) Plutarchus de S. N. V. p. 97 ed. Wyttenb.

67) Macrob. Sat. I. 18. Joh. Lydus de menss. p. 81—83.

bei ihrem Hinabgang und Rückwege jedesmal jene Strafse oder den Göttertisch [68]). Zwei Hunde bewahren auch die beiden tropischen Kreise, den des Krebses und den des Steinbocks, und jene beiden Pforten. Sie hüten den Eingang zu den südlichen und zu den nördlichen Zeichen [69]). Angelangt in diesem Leben, sind die Seelen nun im bunten Reiche des Dionysus. Er läfst es ihnen an nichts fehlen, er der Herr des Thierreichs und der Pflanzenwelt. Es ist ja der Odem, der durch die irdische Natur wehet; er ist, so lehrten die Orphiker, der Geist der materiellen Schöpfung (Macrobius a. a. O.). Daher die feuchten Seelen gerne verweilen in dieser sinnlichen, bunten, formenreichen Welt, wie in einer reich verzierten Grotte, die in tausendfarbigem Gestein das volle Leben zurückspiegelt. Drunten sitzt auch die Mutter (μαῖα) aller aus Saamen erzeugten Geburt, und webet kunstreich viele Gewänder, womit sie die Seelen umgiebt. Proserpina ist diese Weberin. So hatte Orpheus von ihr gesungen, und das Kleid von ihrer Hand ist dieser materielle Leib [70]). Je mehr nun

68) Macrob. Somn. Scip. I. 12. Porphyr. de antro Nymph. cap. 6. 22 sq. und daselbst die Ausleger.

69) Clemens Alexandr. Strom. V. cap. 7. p. 671 Potter. der diesen Satz eine Aegyptische Lehre nennt.

70) Plato im Gorgias p. 523. p. 164 Bekker. Plutarchus de S. N. V. pag. 92 Wyttenb. Porphyrius de antr. Nymph. cap. 14. pag. 15 ed. Göns. mit dessen Anmerk. pag. 103. Proclus in Platon. Alcibiad. I. cap. 48. — Dieselbe Allegorie liegt den ascetischen Vorschriften im ein und siebzigsten Capitel des Pend-Nameh oder des Buchs der Rathschläge zum Grunde. Dort heifst es (p. 281 sq. ed. Silvestre de Sacy) unter Andern: „Abandonne les biens du monde pour ceux de l'éternité; depouille toi de tes vêtemens précieux; si tu perviens à ce bonheur, tu posséderas le vrai depouillement. — Celui qui marche autour

die Seelen an diesem irdischen Daseyn hängen, desto mehrere Leiber hängen sich ihnen an, als eben so viele Kleider, mit denen sie sich schleppen müssen. Es ergeht ihnen wie dem Fische Glaucus, dem sich gegen den Meeresgrund hin allerlei Seegräser, Muscheln und Gesteine anhängen, die ihn immer tiefer herabziehen und am Boden fest halten. Daher muſs die Seele, die an den Rückweg denkt, abwerfen diese Kleider über dem Kleide, diese Leiber über dem Leibe, und abschneiden diese Fasern und Anhängsel, die sie verwickeln, umstricken und nicht auftauchen lassen [71]).

§. 4.

Fortsetzung.

Hieran schlieſst sich nun die Lehre von dem Rückwege. Ehe wir davon handeln, verweilen wir einen Augenblick bei der Weberin Proserpina und bei dem eben so bedeutsamen Bilde von dem Fische im Meeresgrunde. Persephone als Weberin kann uns nicht fremd seyn nach Allem, was wir oben (II. Th. p. 118 ff.) von der guten Spinnerin Ilithyia und von der Spindel in den Händen der Dianenpriesterinnen gehört haben. Auch werden wir im Verfolg Persephone und Artemis noch einmal ganz bestimmt identificirt antreffen. Hier wollen wir nur einige Begriffe unterscheiden. Alle groſsen Naturgottheiten wurden, scheint es, so gedacht; und wenn diese Vorstellung auch aus der Fremde zu den

d'un brasier de charbons, à se vêtemens noircis et gâtes par la fumée; et celui qui s'approche d'un parfumeur, contracte une portion de l'odeur qu'il exhale."

71) Proclus de Anima et Daemone pag. 239 ed. Ficin. vergl. Proclus in Platon. Alcib. I. a. a. O. und Plato de Republ. X. 11. p. 611 sq. p. 300 sq. Ast. p. 497 sq. Bekker.

Griechen gekommen war, so faſsten sie sie doch in ihrer Art auf, und führten sie aus nach dem Bilde, das sie sich von weiblicher Beschäftigung gemacht hatten. Bei den Aegyptiern webte Neith das Gewand der Natur, das sie von Phthas aufgenommen hatte, fort; ein symbolischer Ausdruck des Gedankens von einer intellectuellen Schöpfung. Daraus entwickelte sich, wie wir sahen, zu Athen die Vorstellung von der Athene ἐργάνη (textrix), mit zum Theil veränderten Nebenbegriffen, nach dem Sinne des alt-Attischen Frauenlebens (s. oben II. Th. p. 749 ff.). Die Syrische Göttin hat neben dem Gürtel auch die Spindel [72]). Die alte hermenartige Aphrodite Urania zu Athen (ἐν κήποις) heiſst bei Pausanias (I. 19. §. 2.) auch die älteste der Parcen (Μοιρῶν), d. h. sie ist auf gewisse Weise Clotho (Κλωθώ), die Spinnerin. Von der guten Spinnerin Ilithyia haben wir so eben geredet. Von ihr hatte Olen vor Orpheus schon gesungen, sie sey die Schicksalsgöttin (Pepromene) und älter als Kronos [73]). Orpheus, hörten wir, sang von der Weberin des Leibes, Persephone. Irre ich nicht, so ist in dieser Ideenreihe zuvörderst zu unterscheiden ein Weben, zunächst mit der Vorstellung des Wirkens und Schaffens ganz allgemein und im höheren Sinne, wie wir denn auch in obigen Kosmogonien der Orphiker und des Pherecydes von einem Gewande, von einem Schleier und Mantel, von einem Mantel des Zeus reden hörten. Die Maja-Persephone als materielle Weltmutter webt nun auch materiell; sie webt lastende, schleppende, zurückziehende Kleider. Hier tritt also der Begriff von den Banden des Leibes und von dem Kerker der Seele hervor. An jenes erste

72) Lucianus de Dea Syr. p. 117 Bip.

73) Pausanias VIII. 21. §. 2. vergl. oben a. a. O.

Schaffen und Weben knüpft sich nun die Idee des Schicksals. Ilithyia, heifst es, ist Pepromene, d. h. erst wenn eine Natur da ist, tritt die Nothwendigkeit und eine Verkettung der Naturursachen ein. Dieses Zusammenhängen ist nun bald das Schicksalsband von Hephästus gebildet, bald wird es als ein Gespinnst vorgestellt. Das Spinnen ist nun der Ausdruck für das Zutheilen des Schicksals; ein so reicher und von Philosophen so verschieden gewendeter Begriff (worüber Gataker zum Antoninus IV. 26. viele belehrende Beispiele aus den Alten gegeben hat), und die Spinnerin ist die Göttin des Schicksals 74).

Mit dem Bilde vom Fische Glaucus eröffnet sich wieder eine ganze Reihe symbolischer Vorstellungen, bezüglich auf die Mysterien des Bacchus, der Ceres und Proserpina. Wir wollen sie hierbei gleich zusammenfassen. Jener Seefisch gehört in das Geschlecht des Meerhundes (κύων θαλάσσιος), wovon es mehrere Arten gab: Xiphias, Galeus, Glaucus und Centrites. Von dieser Fischgattung erzählten sich die Alten viel Besonderes. So sagte man z. B. der Meerhund lasse seine Jungen gleich nach der Geburt mit sich schwimmen, und bei einer drohenden Gefahr schlüpften sie durch das Geschlechtsglied wieder in Mutterleib, bis sie sich sicher glaubten, um wieder hervor zu kommen 75). Auch wollte man weiter wissen, der Glaucus (γλαῦκος) und der Galeus (γαλεός) bergen ihre Jungen bei drohender

74) Zu dem, was ich bereits oben a. a. O. über das Spinnen gesagt, mufs man jezt noch die gehaltreichen Bemerkungen Welckers in der Zeitschrift f. a. L. u. K. I. 2. pag. 225 ff. hinzufügen, wo dieser Punkt besonders hinsichtlich der Mören oder Parcen erläutert wird.

75) Oppian. Halieut. I. 734. IV. 126. Aelian. H. A. VII. 17.

Gefahr im Maule [76]. Beim Plutarchus (de amore prolis p. 494. C. p. 1010 Wyttenb.) ist diese Sorgfalt des Galeus ein Beispiel von der Kinderliebe bei den Thieren. Der Glaucus war ein bei den Griechen sehr beliebter Fisch, den man nach verschiedenen Gewässern näher bezeichnete, z. B. den Megarischen und dergl. Besonders ward der Kopf für ein Leckerbissen gehalten, welches zu fast sprichwörtlichen Redensarten Anlaſs gab. Man lese die Stellen der Komiker beim Athenäus (VII. 45 sq. p. 77 sqq. Schweigh.). Zum Verständniſs der mysteriösen Allegorie aber muſs man Folgendes wissen: der Glaucus gehörte zu den Seefischen, die sich beim Aufgang des Sirius sechzig Tage lang im Meeresgrunde verbergen. Andere Fische befiel während dieser heiſsen Zeit eine Starrsucht; wie man denn überhaupt glaubte, daſs der Aufgang des Hundssterns das Meer in seinen Tiefen bewege, und das Seegras auf die Oberfläche hinauftreibe [77]. So konnte der Fisch Glaucus ein Bild der feuchten Seele werden. Er entfloh ja dem Feuerstrahle des Hundssterns, also dem Fixstern und der Fixsternsphäre, und verwickelte sich in der feuchten Tiefe in das lastende Meergras. Sein Namensverwandter, der Dämon Glaucus (bemerken wir gelegentlich), war auf der Insel Dia (Naxos), als er der Ariadne Gewalt anthun wollte, vom Dionysus mit Weinranken gebunden worden [78]. Er war der Weissager im Meere mit den Nereiden [79]. Er hatte aber ein glückliches Geschick. Es

76) Aelian. H. A. I. 16. II. 55. vergl. Schneider p. 575. und daselbst die Berichtigungen neuerer Naturforscher.

77) S. Plinii H. N. IX. cap. 16. sect. 25. p. 509 ed. Hard.

78) Theolytus in den Bacchicis beim Athenäus VII. p. 81 ed. Schweighäus.

79) Aristoteles ebendas. p. 82.

gelang ihm von dem Götterkraute zu essen, das Kronos gesäet hatte, und dadurch unsterblich zu werden [80]). Das war ein ganz anderes Kraut als jenes Meergras, das ein Bild des fesselnden Leibes geworden, da dieses hingegen zur Unsterblichkeit führte. —

Wir kehren zu den Fischen zurück. Die andere Art des Meerhundes, Galeus genannt, beschreibt Aelianus (H. A. I. 55. XV. 11.) als sehr groſs und dem Wiesel an Farbe ähnlich. Daher auch der Name dieses Fisches γαλεός von γαλέη (γαλῆ) das Wiesel. Es war eine gefleckte Hayfischart (Squalus Linn.); dieser fleckigen Haut wegen hieſs der Fisch auch νεβρίας der Hirschkalbfisch (Aristotel. H. A. VI. 10.), von νεβρίς dem bunten Hirschkalbfell. Er war den Eingeweiheten in den Mysterien der Ceres und Proserpina zu essen verboten (Aelian. H. A. IX. 65.), nicht das Wiesel (γαλῆ), wie Saintecroix [81]) aus Verwechselung desselben mit dem

80) Aeschrion ebendas. p. 83 sq.

81) Recherches sur les mystères du Paganisme I. p. 282 sec. edit. Ebendaselbst ist der an sich schon unglaubliche Satz zu berichtigen, als hätten die Initiirten der Eleusinien keine Baumstämme berühren dürfen. Er beruht auf der offenbar verdorbenen Stelle des Porphyrius (de Abstin. IV. 16.). Dem Zusammenhang nach könnte doch höchstens nur von Granatäpfel- und Aepfelbäumen die Rede seyn. Es ist aber wahrscheinlich daran überhaupt nicht zu denken, sondern an das Lager der Wöchnerinnen, wovon sich die Priester und Initiirten überhaupt entfernt halten muſsten (vergl. de Rhoer zu dieser Stelle p. 353.). Auch Silvestre de Sacy (in den Noten zu Saintecroix a. a. O.) bemerkt, wie wenig wahrscheinlich die Lesart des Porphyrius sey, welcher hier Saintecroix gefolgt ist; es sey der Text des Porphyrius gewiſs verdorben, und man müsse wohl mit Abresch lesen: τό τε λεχοῦς ἅψασθαι (statt der Vulgata στελέχους), welche Lesart

γαλεός mifsverstanden hat. Das Wiesel, bemerken wir gelegentlich, war den Aegyptiern heilig. Dabei erzählten sich die Griechen noch zu Plutarchus Zeiten, dieses Thier empfange durch das Ohr und gebäre durch den Mund; daher man ein Bild des Verstandes und der Rede darin finden wollte [82]). Aber als Grund jenes Fischverbots gab man eine ähnliche fabelhafte Meinung vom Hayfisch an. Auch er sollte durchs Maul die Jungen werfen. Jener Wahn war vermuthlich daher entstanden, weil man die Jungen aus dem Rachen dieses Fisches schlüpfen gesehen. Beim Horapollo (II. 110. pag. 149 ed. Pauw.) ist der Galeus das Sinnbild eines unersättlichen und unflätigen Menschen, der selbst ausgespieene Speisen wieder verschlingt. Mit solchen Erklärungen religiöser Sitten steht es oft mifslich. Letztere dauerten fort, während der wahre Grund oft längst vergessen war. Damit öffnete sich den Gelehrten dann ein weites Feld von Vermuthungen. Freilich zeigt auch da sich unter den Erklärern bald ein Unterschied im Verstehen oder Mifsverstehen des Geistes alterthümlichen Lebens und Denkens.

Diese Betrachtung dringt sich gleich bei einem andern Fischverbot auf. Zu Aexone, einem Flecken in Attica, durfte man die Meerbarbe (τρίγλη, mullus,

auch wenig verschieden sey von der Reiskischen: τὸ λέχος ἅψασθαι. Der Sinn wäre alsdann: „man glaubte sich eben so durch das Berühren einer Wöchnerin, wie durch das eines Leichnams zu beflecken.“ Herr Hase, den Silvestre de Sacy deshalb befragte, schlug ihm folgende Lesart vor: καὶ ἐπ' ἴσης μεμίανται τῷ τε λέχους ἅψασθαι ὡς τῷ θνησιδίων, d. i. „sie glauben sich eben so zu beflecken durch den Umgang mit Frauen, wie durch die Berührung eines Leichnams.“

82) Plutarch. de Isid. p. 381. A. p. 558 Wyttenb.

trigla mullus Linn.) nicht essen. Sie ward in den Mysterien der Ceres für heilig gehalten [83]). Davon gab man die verschiedensten Gründe an, wie man denn überhaupt Vieles von diesem Fische zu erzählen wufste. Hier nur Einiges: er sey der Hecate heilig wegen der Namengleichheit, denn diese heifse auch Trigle (die Dreiäugige), Triodotis (Trivia), oder weil sie auch eine Seegöttin sey, oder weil dieser Fisch die dem Menschen nachstellenden Seehaasen verfolge, daher sey er als Jagdfisch der Jägerin Artemis heilig, oder weil er dreimal im Jahre Junge werfe (also vermuthlich wegen der drei Jahreszeiten, die in der mysteriösen Geschichte der Proserpina, wie sich unten zeigen wird, so bedeutend waren). — Es ist wohl nicht zu hoffen, dafs wir jezt noch, bei solchem Widerstreite der Meinungen unter den Alten, jedesmal den individuellen Grund solcher Cärimonien entdecken können. Ganz gewifs beruht die Grundlage aller dieser mysteriösen Verbote und Fasten auf den allgemeinen und besonders in dem Syrischen Götterdienste hervortretenden Ideen von der Weltentstehung aus Wasser und von den

83) Aelian. H. A. IX. 51. 65. Athenäus VII. pag. 194 seq. Schweigh. Plutarch. de solert. anim. p. 983. F. p. 989 Wyttenb. Artemidor. Oneirocrit. II. 14. Silvestre de Sacy (zu Saintecroix Recherches etc. II. pag. 280.) fügt hinzu, dafs das Fischverbot für die Eingeweiheten sich überhaupt nur auf die Zeit der Feier der Mysterien erstreckt habe, sonst wäre es unnütz zu bemerken, dafs sie die Meerbarbe nicht gegessen, da sie auf gleiche Weise jeder Art von Fischen sich enthalten haben würden. Man müsse daraus schliefsen, dafs die Meerbarbe allein ihnen durchaus untersagt, und zu keiner Zeit der Genufs derselben ihnen erlaubt war. Auch den Priestern der Juno zu Argos war der Genufs dieses Fisches verboten.

Fischgottheiten Atergatis u. s. w.; worüber ich mich oben (II. Th. p. 69 ff.) ausführlicher erklärt habe.

Ehe ich diesen Abschnitt verlasse, muſs ich noch ein Wort von Bacchischen Fischen sprechen. Auch dem Dionysus, der seiner Einen Natur nach aus dem Meeresgrunde herstammte, werden die Griechen ja wohl Fische zugeeignet haben. Von Delphinen und Delphinmenschen um den Bacchus her haben wir oben (II. Th. p. 600 ff.) kürzlich das Nöthige bemerkt. Auch andere Fische gehörten dem Gotte an, und sey es auch blos durch den Namen. Nach Athenäus (VII. p. 195 Schw.) widmeten die Griechen dem Dionysus κυττόν. Dafür hat Casaubonus κίτταν geschrieben, weil bei Hesychius ein gewisser Fisch κίσσα hieſs. Also ein Epheufisch und ein Fisch des Epheugottes. Schweighäuser hat κιττόν drucken lassen, und denkt, wegen eines Citates bei Eustathius, an keinen Fisch, sondern an den Epheu selber, oder, falls man κίτταν lesen wolle, an die Elster. — Ich meine doch Casaubonus sey hier auf dem geraderen Wege. Einmal steht Dionysus dort mit seinem Attribut in der Mitte zwischen Hermes mit einem Fische, und Aphrodite mit ihrem Wasserhuhne in einem Fischcapitel. Sodann ist dort von Thieren, besonders von Wasserthieren, die Rede, die der Namenähnlichkeit wegen Göttern heilig waren. Hier dächte ich doch, sollte man dem κισσοφόρος, dem Epheuträger, seine κίττα, seinen Epheufisch, nach dem Hesychius geben, oder wollte man, der Handschriften wegen, auf κιττόν bestehen, doch an einen Fisch dabei denken, an den Epheufisch.

Doch wie man auch entscheide, Bacchus behält dennoch seine gleichnamigen Fische, und zwar in mehrerer Zahl und seinem Hauptnamen verwandt. Sie hieſsen βάκχοι, und gehörten zu der Gattung der

μύλλοι [84]). Vielleicht gab es selbst von der Art βάκχοι mehrere Unterarten (s. Schneider in Lex. s. v. μυλλ.). Auch hier greift die Namensform wieder in die mysteriöse Bildnerei ein. Eine Art des Myllus wird durch γυναικεῖον αἰδοῖον erklärt (Hesychius II. p. 975 Albert.). So viel ist gewiſs, daſs unter den Sicilischen Griechen μυλλός mit dem Accent auf der letzten Sylbe diese Bedeutung hatte. Auch wurden an den Thesmophorien zu Syracus Kuchen von dieser Form zu Ehren der Ceres und Proserpina (also gerade wie in den Attischen Thesmophorien) herumgetragen, die noch heut zu Tage in der dortigen Gegend den Namen Milo führen [85]). Hiernach bedarf es keiner weiteren Erklärung, warum in dieser Reihe von Fischnamen auch der des βάκχος vorkam. Wüſsten wir, daſs Mullus oder die Meerbarbe derselbe Fisch mit dem Griechischen μύλλος wäre, so sähen wir zugleich den Grund, warum auch sie in den Mysterien der Ceres und Proserpina heilig war.

84) Athenäus VII. p. 121. VIII. p. 313 Schweigh. Hierher gehört auch die Glosse im Lexicon Rhetor. mscr. von St. Germain unter βάκχος, wo nach den übrigen Bedeutungen dieses Wortes, Zweig, Kranz, Fackel u. s. w. auch diese folgt καὶ ἰχθύς. — Das gleich folgende ὀμβρικός, das Ruhnkenius (Auctar. ad Hesych. zu I. pag. 681.) für verdorben erklärte, ist vielleicht zu corrigiren: σκόμβρος (Scomber thynnus). Der Thunfisch θύννος hat von θύειν, vom Stürmen und Treiben, seinen Namen, wie die stürmende Bacchantin θυάς, er ist der treibende Fisch im Orakel bei Herodotus I. 62. und in unzähligen Dichterstellen. Folglich konnte der Scomber, als eine Art dieser Gattung, mit dem Sturmgotte Bacchus gleichen Namen haben.

85) Heraclides Syracusius beim Athenäus XIV. p. 350 Schw. Münter Nachrichten von Sicilien p. 363.

§. 5.

Fortsetzung.

Aber der Seele bleibt die Rückkehr offen. Es hat nämlich der obere Demiurg, Zeus der Vater, nicht gewollt, dafs die Seelen immerfort in der Tiefe beharren sollen. Er hat sich ihrer erbarmt, und die Fesseln, womit die Dämonen sie an diesen Leib angebunden, zerbrechlich gemacht (Plotinus IV. 3. 12.). Sie werden zu ihrer Zeit davon befreiet. Wenn sie zu dem Beherrscher des Todtenreichs kommen, sind sie hingegeben einem freundlichen Gebieter. Hades, der linde, wird ihr gröfsester Wohlthäter [86]). Er nimmt von ihnen die Angst und die Sorgen dieses Lebens und alle Mühen und alles eitle Bewerben um das Getheilte und Viele. Hier wird ihnen der andere Becher gereicht, der Becher der Weisheit. Der Trunk aus diesem bringt sie wieder zur Besinnung (ἀνάμνησις), und macht sie vergessen allen Trug und alle Täuschung, die sie von dem materiellen Leben her etwa noch umgaukelt (Plotinus IV. 9. 4.); und nun fangen sie allmählig an, wieder das Wesen der Dinge zu ahnen und sich zurück zu sehnen. Da ist denn auch in das Zeichen des Wassermanns die Urne (κάλπις [87])

86) Platonis Cratylus p. 403. E. sq. p. 70 sq. Heind. Juliani Opera p. 135 sq. Spanh. vergl. meine Commentt. Herodott. I. p. 310 sq. p. 326 — 328.

87) Ueber dieses Wort und seine verschiedene Schreibung und Bedeutung unten das Nähere. Hier ist vom Sternbilde die Rede. Κάλπις oder κάλπη hiefsen vier Sterne am Ende der rechten Hand des Wassermanns (Proclus de Sphaera pag. 19 ed. Antverp.). Bei den Römern hiefs diese Urne am Himmel Amphora oder Aquarium, auch Aqualis (Hygin. Poet. astronom. III. 28. pag. 530 Staver. und daselbst die Ausleger). — In vielen Sphären wird statt des Wassermanns blos die Urne gesetzt. Daher

gestellt, worein der Todtenrichter das begnadigende Loos wirft, das ihnen die dereinstige Rückkehr durch die Götterpforte zu den höheren Sphären gestattet (Macrob. Somn. Scip. I. 12.). Es ist schon zum öfteren von uns bemerkt worden, daſs jener Amenthes, jenes personificirte Todtenreich, von dem man sagte, es empfange und gebe wieder [88]), den Aegyptiern kein anderer, als der groſse Naturgott Osiris war; und gerade in diesem Amte des Todtenrichters nennt ihn Herodotus Dionysus. Die Mysterienlehre war darin der ältesten Vorstellung getreu geblieben, und so war denn Dionysus auch hier der personificirte Kreislauf des Lebens und des Todes, und so heiſst er dann beim Hermias (in Platonis Phaedrum) bestimmt der Aufseher über die Palingenesie aller in die Sinnenwelt herabgekommenen Wesen.

Der Trunk aus dem Weisheitsbecher erzeugte die Sehnsucht zur Rückkehr. Doch um wirklich zurück zu kehren, bedarf es mehr als dieses Sehnens. Noch manche Wanderung, noch manche Reinigung muſs vorhergehen, um die Seele dazu fähig zu machen. Die Aegyp-

auch die Indischen und Persischen Namen dieses Sternbildes. In den Athenischen Gerichten wurden die Loose in eine Urne (κάλπις) geworfen; daher die oben angegebene Wendung dieses Gedankens.

88) Nach Griechischer Ausdeutung; s. oben I. Th. p. 416 f. wo ich auch die andern, vielleicht wahreren, Erklärungen dieses Wortes, die man aus dem Aegyptischen versucht hat, angeführt habe. Zwar ist die Vorstellung vom Kreislauf ohne Zweifel ächt und alt, wie die Stelle des Cicero de N. D. II. 26. p. 311. (terrena autem vis omnis, atque natura Diti patri dedicata est; qui *Dives*, ut apud Graecos Πλούτων, *quia et recidant omnia in terras et oriantur e terris*) und mehr noch der allgemeine Ideengang des Alterthums beweiset.

tier nahmen einen Kreislauf von dreitausend Jahren durch verschiedene Thierleiber an [89]). Ihnen folgten die Pythagoreer, welche den Satz aufstellten, eine jede Seele könne in jeden Körper einwandern; was von ihnen in verschiedene Mythen eingekleidet wurde (Aristotel. de Anima I. cap. 3.). Auch läſst Pindarus (Olymp. II. 23.) erst nach dreimaligem tadellosen Lebenslauf die Seelen zu der Seeligen Insel gelangen. An diese Lehre schlossen auch Plato, die älteren Platoniker und selbst Plotinus und, wie es scheint, auch noch Porphyrius in vielen seiner Schriften sich im Wesentlichen an. Auch sie behaupteten die Einwanderung der Seele in Thierkörper. Jamblichus dagegen trennte sich von dieser Meinung; Proclus suchte durch einen Mittelweg Ausgleichung. Hierocles dagegen und Hermes beim Stobäus nahmen nur eine Wanderung aus einem Menschenleibe in den andern an (Wyttenbach zu Plato's Phädo p. 210.). Plato berührt das Dogma vom Schicksal der Seelen in verschiedenen seiner Schriften. Eine Hauptstelle im Phädrus, wo zehntausend Jahre zur völligen Rückkehr in das Vaterland der Seelen bestimmt wurden, habe ich vorher (Not. 58. p. 427.) angeführt, womit man die Aeusserungen im Timäus (p. 552.), in der Republik (p. 671. D. E.), im Phädo (cap. 31. p. 81. E. p. 42 Wyttenb.), im Gorgias (p. 337 Francof. vergl. p. 268 Heind. p. 524. D. sq.) u. a. vergleichen muſs. Nachgehends hat Plotinus jene Lehrsätze einer groſsen Aufmerksamkeit gewürdigt und weiter ausgebildet, wie wir bisher schon im Einzelnen zu bemerken Gelegenheit hatten. Ueber den Hinabgang (κάϑοδος) haben wir in den Enneaden dieses Philosophen noch ein gehaltreiches Stück (IV. 8.). Daraus lernen wir unter andern, daſs man die Seelen-

89) Herodot. II. 123. vergl. oben I. Th. p. 423.

wanderung (μετενσωμάτωσις [90]) in die feinere und gröbere eintheilte. Erstere bestand in der Verpflanzung aus feineren, unsichtbaren Körpern in gröbere, irdische, sichtbare. Letztere, die eigentliche Metensomatose, war die Versetzung aus irdischen Leibern in irdische (Enn. IV. 3. 9.). Ueber den Weg aufwärts (ἄνοδος) hatte Porphyrius eine eigene Schrift geschrieben (Augustinus de Civ. D. X. 29.). Bekanntlich schliefst sich auch Virgilius in den schönen Versen seiner Aeneide (VI. 735 s qq.

Quin et, supremo quum lumine vita reliquit —

wozu Heyne's dreizehnter Excursus über dieses Buch gehört) im Wesentlichen jenen Vorstellungen der Pythagoreer und der älteren Platoniker an. Nach dem, was von uns oben über die Aegyptische Vorstellung bemerkt worden, mufs diese Lehre für ein Dogma früherer Priesterschaften gelten, von denen es die Bildner der Griechischen Menschheit empfingen; und es kann somit, unseren obigen Grundsätzen gemäfs, ein Orphisches Dogma heifsen. So alt es war, so lange erhielt es sich, wie uns die Schriften des Cicero, des Virgilius und noch weit späterer Römer und Griechen überzeugen.

Im Orphisch-Bacchischen Systeme bereiteten auch Liber und Libera die Rückkehr. Sie waren die milden, begnadigenden Todtenherrscher. Hierüber

90) Man sieht, Plotinus braucht hier den einzig adäquaten Ausdruck: Metensomatose, nicht Metempsychose (μετεμψύχωσις); dieses Letztere würde das Einwandern verschiedener Seelen in Einen Körper bezeichnen, da nach dem ganzen Dogma vielmehr dieselbe Seele in verschiedene Körper übergeht. Das ist aber Metasomatose; s. Olympiodorus ad Platonis Phaedo Cod. III. p. 27. vergl. oben I. Th. pag. 420. und meine Note zum Plotinus de Pulcrit. p. 40.

erklärt sich Proclus (in Platon. Tim. pag. 330.) ausführlich. Er redet dort von der Flucht der Seelen aus diesem Leben und aus Allem, was ihnen von der Geburt anhängt und nachhängt, und handelt darauf von den Bedingungen, unter denen sie aus den Irrgängen der Sinnenwelt zum seeligen Leben zurückgeführt werden. Das eine gröſseste Mittel dazu, sagt er, sey die Einweihung in die Mysterien des Dionysus und der Kora. Hierbei wird von ihm das Orphische Gebet angeführt: «den Umkreis zu enden und aufzuathmen vom Drangsal» [91]). Dieser Umkreis oder Umtrieb (κύκλος) sey nach Orphischer und Pythagoreischer Lehre den Seelen mehrmals gesetzt, so daſs sie aus dem Leibe in den Leib und somit erst endlich ganz aus dem Körper in die höheren Sphären zurückgeführt werden [92]). Weil nun Dionysus von diesem Umtreiben und Kreislaufe befreiete, darum nannten sie ihn auch, in dieser neuen Beziehung, den Befreier (λυσεύς). In diesem Begnadigungswerke stimmte ihm seine Gattin, die linde, mitleidige Persephone, zu. Als Gebieterin über der Seelen Schicksal lernen wir diese Göttin in Plato's Menon kennen, wie ich im I. Th. a. a. O. bereits gezeigt habe. Hier sendet also Proserpina Seelen, die schon einmal auf Erden lebten, in veredelter Natur wieder dahin zurück, von wo sie dann durch That und Erkenntniſs die Heroenwürde erstreben. Hier sehen wir den Weg aufwärts unter die Aufsicht der Todesgöttin Persephone gegeben. Die Strafen des alten Elends werden von den Seelen

91) Der Halbvers „und aufzuathmen vom Drangsal" ist bekanntlich Homerisch (Iliad. XI. 382. woraus ἀναπνεῦσαι verbessert worden).

92) Proclus a. a. O. und Olympiodorus in Platonis Phaedo in Fragmm. Orph. p. 499. 509 und 510. vergl. oben I. Th. pag. 420.

genommen. Alle Seelen müssen erst durch Reinigungen hinaufgeläutert werden, zur Wiederkehr in die seeligen Wohnungen, aus denen sie gekommen. Je weniger der Mensch in diesem Leben der Reinigungen theilhaftig geworden ist, desto schwerere erwarten ihn in der Unterwelt durch Feuer, Wasser und Luft [93]). Im Leben sind der Seele die wirksamsten Läuterungen und Heilmittel in den Mysterien angeboten, Reinigungen durch die drei leichteren Elemente Feuer, Wasser und Luft; wovon wir oben bei den Attischen Lenäen das Nöthige kürzlich bemerkt haben.

§. 6.

Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen.

Jener Lehre ging allenthalben die Bildnerei zur Seite; oder richtiger, diese ganze Dogmatik und Ethik war in einem grofsen Kreise von Symbolen verkörpert. In allen Mysterien war es hergebracht, zuvörderst die Gottheiten, denen sie gewidmet waren, oder die mit ihnen in näherer Beziehung standen, sodann die dienenden Wesen und das ganze Gefolge, an den Festen durch eingeweihete Personen darstellen zu lassen. Es trat hier das Wesentliche des Lehrsystems: Gottheit und Schöpfung, das Geisterreich mit seinen Ordnungen, und die Seelen in ihren Schicksalen und Wanderungen, die Unterwelt mit ihren Freuden und Leiden, in einer Reihe bedeutsamer Scenen vor das Auge des Zuschauers. Gesang und Musik verschiedener Art, die mannigfaltigste Beleuchtung, alle Wirkungen, die der sinnliche Contrast

93) Platonis Gorgias p. 524 sq. p. 268 sq. und Virgilius Aeneid. VI. 736 sq.

hervorzubringen vermag, und andere Anstalten [94]) trugen das Ihre bei, den Inhalt der Lehre eindringlich zu machen. Dafs auch diese Scenerien mit der Lehre im Wesentlichen aus dem Orient und besonders aus Aegypten entlehnt waren, ergiebt sich aus dem Obigen. Man erinnere sich z. B. was wir von Indischen und Aegyptischen Festen und besonders von der nächtlichen Feier zu Sais bemerkt haben. Hier will ich zuerst einige allgemeine Belege beifügen, woraus es sich ergeben wird, dafs auch unter den Griechen fast allenthalben jene Mittel der Versinnlichung gebraucht worden sind. So ägyptisirten z. B. die Eleusinien eben so wohl, wie die Samothracische Feier, in jener Verkleidung der Priester in astronomische Gottheiten. Zu Eleusis stellte der Hierophant den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomius den Mond und der Hierokeryx den Hermes dar (Euseb. Pr. Ev. III. pag. 117. A.). Bei einem andern Schriftsteller lesen wir: der Daduch war das Bild der Sonne, und die Gemeinde der Initiirten stellte die Welt vor [95]). Zu Rom wurde der Raub der Proserpina durch einen Priester oder eine Priesterin dargestellt, die man mitten im Tempel verschwinden liefs [96]).

In Betreff der Bacchanalien fehlte es auch nicht an bestimmten Zeugnissen. Man denke nur an die schon oft berührte Beschreibung, die uns Callixenus [97]) von

94) Dafs im Bacchischen Geheimdienste auch Glocken gebraucht wurden, bemerkt Winckelmann im Sendschreiben über die Herculanischen Entdeckungen p. 61 der neuesten Ausg.

95) Cleanthes Stoicus ap. Epiphan. adv. haeres. III. 9.

96) Tertullian. ad Nat. II. p. 30.

97) Beim Athenäus V. 27 sqq. Tom. II. pag. 261 sqq. Schw. nebst Böttigers Andeutungen p. 207. und den dort ange-

jener merkwürdigen Bacchusprocession zu Alexandria, mit den colossalen Vorstellungen des Bacchus, seiner Amme Nysa und dergl. mehr, giebt. Dergleichen kannte auch das frühere Athen, wie wir aus manchen Stellen der Alten sehen, z. B. aus des Aristides Panathenäischer Rede (p. 96 Jebb.), wozu der Scholiast mscr. (verbessert von Valckenaer Diatrib. Euripid. p. 155. A.) die Anmerkung macht, daſs der Eine den Dionysus selbst, ein Anderer einen Satyr, ein Dritter einen Bacchuspriester darstellte. So kleidete Hypsipyle beim Valerius Flaccus (Argonaut. II. 264 sqq.) ihren Vater als Dionysus ein. Daſs aber auch die eigentlich mysteriösen Geschichten scenisch vor Augen gestellt wurden, beweisen Stellen, wie die des Lucianus (de Saltat. §. 39. Tom. V. p. 147 Bip.), wo unter den Sujets von mimischen Tänzen die Zerfleischung des Jacchus, die Verbrennung der Semele und die Doppelgeburt des Dionysus genannt werden. Dergleichen Darstellungen benutzten dann ohne Zweifel Dichter und Bildner, wie z. B. Nonnus in der oben angeführten lebhaften Schilderung von Zagreus Tod, und jener Bildhauer, dem wir das gleichartige

führten Schriften. Ueber die Bacchischen Aufzüge verdient besonders C. G. Schwarz Miscell. politior. humanit. p. 73 sq. und p. 96 sqq. nachgelesen zu werden. Auch er legt dort die Stelle des Plutarchus de cupidit. divit. p. 527. D. p. 124 Wyttenb. zu Grunde. Vor Alters, sagt Plutarchus, feierte man das Fest der Dionysien als ein Volksfest, heiter und fröhlich (ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς); man trug dabei einen Weinkrug und den Zweig einer Rebe; ein Anderer führte einen Bock; ein Dritter trug einen mit Feigen angefüllten Korb, und zuletzt folgte der Phallus. Dies Alles aber ist jezt verschwunden, indem man goldene Becher herumträgt, kostbare Kleider anlegt, in Wagen fährt, und in Masken einherschreitet.

Römische Relief verdanken. Zu Rom waren bei den nächtlichen Bacchanalien die Matronen als Bacchantinnen costumirt (Livius XXXIX. 13.). Die Masken betreffend, so könnte aus der Hauptstelle des Plutarchus (de cupidit. divit. p. 527. D. p. 124 Wyttenb.) vielleicht der Schlufs gezogen werden, als sey ihr Gebrauch bei den Bacchanalien erst späteren Ursprungs, aus der Macedonischen oder Römischen Periode. Dort stellt Plutarchus die alte einfache Bacchusfeier dem nachherigen Aufwand und Luxus dabei gegenüber, und führt als Beweis des Letzteren auch die Masken an. Diese Nachricht ist auffallend, wenn man andererseits an das hohe Alter des Maskirens bei den Aegyptiern denkt, und wenn man sich der maskirten Personen auf den Italisch-Griechischen Vasen erinnert. Allein vergesse man nicht, wenn dort Plutarchus von alter vaterländischer Sitte spricht, dafs dies nicht auf alle Griechische Bacchanalien ausgedehnt werden darf. Ueberhaupt war die Dionysusfeier bei ihrer aufserordentlichen Verbreitung gewifs auch unter den verschiedenen Griechischen Stämmen nicht wenig verschieden; und so mochten dann auch die reicheren Bewohner von Grofsgriechenland schon früherhin in dem festlichen Aufwande mehr thun, als ihre Brüder im Mutterlande und anderwärts. Dafs die Grofsgriechischen Bacchanalien mehr von der alten Freiheit beibehielten, als anderwärts geschah, wissen wir bestimmt. Zu dieser so nothwendigen und immer fest zu haltenden Unterscheidung hat neuerlich Böttiger in den Ideen zur Archäologie der Malerei (I. Th. p. 193 ff.) durch die feinsten Bemerkungen eine fruchtbare Einleitung gemacht, welcher eine recht fleifsige Nachfolge zu wünschen ist. Hier kann es meine Absicht nicht seyn, von den Vasenmalereien eigens zu handeln. Ich werde nur eine Reihe von symbolischen Darstellungen Bacchischer Lehre anführen, die auf Vasen

vorkommen. Uebrigens ist, um zu unserer Stelle zurück zu kehren, jene Aeufserung des Plutarchus sehr bemerkenswerth. Wir sehen daraus, dafs bei alt-Griechischen Bacchusprocessionen nur drei bis vier Personen auftraten, und unmaskirt. Der Phallus ward aber auch einhergetragen [98]. Das war ja nebst Stier und Schlange [99] das älteste Bild dieser ganzen Religion, und alle drei Symbole waren in der Hauptbedeutung nicht verschieden, nur in Nebenbestimmungen. Jener uralte Phallusträger erinnert uns an eine andere Nachricht im Athenäus (XIV. pag. 254 Schweigh.), wo wir lesen, dafs die Phallophori, eine Art von dramatischen Improvisatoren, die bei den Italischen Griechen Φλύακες hiefsen, immer ohne Masken auftraten.

Der Lehrer ist auch Bildner. Von diesem Satze, den alle ältere Religionsgeschichte bestätigt, sind wir oben ausgegangen (s. I. Th. p. 14 ff.); und so sehen wir denn auch jezt die ältesten Bacchuspropheten als die Urheber des ganzen Festapparats genannt. Blieben doch auch bei öffentlicher Feier die dramatischen Poeten selbst in so weit Dionysische Künstler [100], dafs

98) In Betreff des Phallus und Ithyphallus, besonders über die Herleitung des letzteren Wortes (ἰθύφαλλος) s. Eustathius zur Odyss. I. 226. p. 50 Basil. und daselbst die Meinungen der Griechischen Grammatiker; vergl. auch oben II. Th. p. 327. 669.

99) Ueber das Symbol der Schlange im Bacchischen Bilderkreise sieh. noch Vossius de Theolog. gentili X. 29. pag. 808.

100) Vergl. oben III. Th. pag. 408. Auch die Schauspieler oder Acteurs hiefsen Dionysische Künstler (οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται), wie wir aus der Frage ersehen, welche Plutarchus (Quaestt. Romm. CVII. p. 289. C. D. p. 183 Wytt.) aufstellt, warum die Dionysischen Künst-

sie den ganzen scenischen Apparat bestimmten, und die Vorstellung der Stücke leiteten. Zum Behuf der Mysterien gab es ein förmliches Cärimonialgesetz, das man dem alten Orpheus zuschrieb, und das, nach einigen Bruchstücken zu urtheilen, vielleicht nicht weniger umständlich war, als nur immer die Mosaischen Vorschriften für die Leviten seyn konnten. Ein solches Fragment verdanken wir dem gelehrten Macrobius (Sat. I. cap. 18.). Im Vorhergehenden hatte er bemerkt, wie der Vater Liber bald als Kind, bald als Jüngling, als bärtiger Mann, und selbst als Greis vorgestellt wurde; worüber wir zuvor auch den Plutarchus sprechen hörten. Macrobius erinnert dabei nun noch an den Hebon, unter welchem Beinamen die Neapolitaner in Campanien den Bacchus als Stier mit einem bärtigen Menschengesichte verehrten (vergl. oben III. Th. p. 113.). Darauf folgt die Beschreibung des Anzugs und der Attribute, welche Liber als Sonnengott in den Liberalien hatte, und hier wird nun eine Orphische Vorschrift (vergl. Fragmm. Orph. pag. 464.) mitgetheilt, wie Dionysus als Demiurg dargestellt werden sollte [101]). Erst wird der

ler zu Rom Histrionen genannt würden. Er leitet diesen Namen von einem gewissen Ister her, dem ausgezeichnetsten und berühmtesten unter den Schauspielern, die man aus Tyrrhenien nach Rom berufen habe, als dort unter dem Consulat des Cajus Sulpicius und Licinius Stola durch eine Pest alle Schauspieler hinweggerafft worden. So erzähle wenigstens Cluvius Rufus.

101) In den Specimens of ancient Sculpture etc. London 1810. befindet sich auf der LV. und LVI. Platte eine pantheistische Büste des mystischen Bacchus oder eine Personification des allgemeinen Weltgeistes. Man fand diese Büste 1775 zu Aquila im Neapolitanischen. Dieses Kunstwerk aus dem Macedonischen Zeitalter ist sehr interessant. Die Augen

purpurne Peplus genannt, dem Feuer ähnlich, sodann das bunte Fell des Hirschkalbes mit Angabe von dessen Bedeutung, wonach es den mit Sternen besäeten Himmel und das heilige Rund bezeichnete; weiter das goldene Degengehäng über der Brust, als Symbol der aufgehenden Sonne mit der Morgenröthe, und zuletzt der Gürtel unter der Brust, als Bild des umfliefsenden Oceanus. Das waren also Vorschriften, den Mosaischen ähnlich, wie Gesner hierbei wohl erinnert. Es waren Regeln für den *Bekleider* oder Stolisten [102]), wie die Aegyptischen Griechen in ihrer Sprache eine Priesterclasse der Aegyptier zu bezeichnen pflegten [103]). Dieser Stolist hatte das Geschäft, den vorschriftmäfsigen Festanzug zu besorgen, und somit auch die Götterbilder oder die Personen, die die Gottheiten darstellten, gehörig zu costumiren. Ein eigenes Gedicht dieses Inhalts, von dem *heiligen Anzug* genannt [104]), ward dem Orpheus wieder selbst beigelegt; woraus jenes Bruchstück von Macrobius vermuthlich entlehnt ist.

Es ist, wie schon oft von uns bemerkt ward, das eigenste Wesen des Symbols und der Allegorie nach Aufsen und nach Innen zu deuten; und desto gröfser ist der Werth beider, je mehr sie einerseits den äufseren

sind von Silber eingesetzt, dabei hat er Ziegenrammen, Stierohren, Fische, die aus der Schläfe hervordringen wollen, und Krebsscheeren statt der Hörner auf dem Kopfe. Die Haare sind leicht und flockig, wie Ziegenhaare, und die Oberfläche des Gesichts und der Brust ist mit den Blättern einer Wasserpflanze bedeckt.

102) στολιστής; Clemens Alexandr. Strom. VI. p. 758.

103) Sturz de Dialecto Macedon. p. 112. vergl. oben I. Th. pag. 246.

104) ἱεροστολικά oder ἱεροστολιστικά; Eudociae Violar. p. 318.

Sinn befriedigen, und andererseits zugleich dem inneren zu errathen und zu denken geben. Auch in diesem Betracht strebten die Mysterien der Griechen symbolisch zu seyn. Aber inhaltsvoller Glaube war aus der Fremde zu ihnen gekommen. Sie aber, die ihn empfingen, die ihn verpflanzten und eindringlich zu machen suchten, waren Griechen, und auch in diesem geheimen Religionsdienste liefsen sie nicht von Art. Sie befriedigten den Sinn und huldigten dem Schönen, so weit es verträglich war mit dem Zwecke geheimer Lehre. Je Hellenischer also, je gebildeter mysteriöse Institute wurden, desto mehr mufsten sie jenes Doppelwesen des Symbols zu erschöpfen im Stande seyn. Dafs dies der Fall war, dafür bürgen uns so viele bisher beigebrachte Beweise. Man denke nur an die unnachahmliche Mysteriendichtung von Amor und Psyche. Allenthalben begegnet uns hier jener zwiefache Geist, der Geist der Form, der dem Sinne schmeichelt, und der Geist des Inhalts, der uns zum tiefsten Nachdenken leitet. Eros, der den Schmetterling über die Fackel hält [105], ist, von der poetischen Seite gesehen, ein treffendes Bild von den Qualen der Liebe, und die Dichter haben es so ergriffen; von dem Standpunkte der mystischen Dogmatik betrachtet, verschliefst dasselbe Bild den fruchtbaren und ernsten Satz von den Schlacken der Materie und von den Leiden der im Feuer geläuterten Seele. Beispiele derselben Art werden sich im Verfolg noch mehrere darbieten. Denn halten wir doch nur immer den Satz fest, der sich durch Alles bestätigt, dafs unzählige Mythen des Griechischen Fabelkreises, ja vielleicht die meisten, aufser dem Sinne, den sie im Munde des Volkes hatten, auf dem Gebiete der Mysterien noch eine andere Bedeutung

105) Man vergleiche unsere Tafel XXXVII. nebst der Erklärung p. 24 f.

in sich verschlossen. Hier im heiligeren Dienste ward jeder Bestandtheil des öffentlichen Cultus von einem anderen Elemente durchdrungen, und so zu sagen in ein anderes Wesen verwandelt. Kein Bild, kein Mythus, kein Gebrauch behielt seine alte Bedeutung ganz; sobald ihn die Mystik ergriffen, ward er umgedeutet und in eine andere Welt versetzt. Ein Geräthe z. B., das etwa im öffentlichen Dienste blos ein nothwendiges Werkzeug war, erhielt hier sofort neben seinem äufseren Gebrauch irgend eine innere Bedeutung. Es ist dies jener Zaubergeist der ältesten Religion, der Alles, was in seine Kreise kam, sich zum Eigenthum weihete, und ihm eine neue Bestimmung gab.

Auch die Sprache ward dieser Verwandlung unterworfen, wovon viele Beispiele aufgeführt werden könnten. Wir bleiben beim Vorliegenden stehen, und gedenken der hie und da angeführten Orphischen Wörter und Formeln, theils aus der Fremde entlehnt (davon werden auch die Eleusinien ein recht auffallendes Beispiel geben) und aus altem Gebrauch beibehalten, theils auch Wörter des gewöhnlichen Lebens, denen man eine höhere Bedeutung gegeben. Es liefse sich durch mehreres Suchen eine Art von Orphischem Wörterbuch zusammenstellen. Man vergleiche nur die Citate in den Fragmenten dieser Classe (p. 493.). Hier nur einige Proben von den oben bemerkten Arten. Im Phrygischen hiefs βέδυ das Wasser. In dieser Bedeutung nahm es die Orphische Tempelsprache. Die alten Macedonier dagegen, unter denen sich die Bacchischen Institute doch mit am frühesten gegründet hatten, nahmen es für Luft, und beteten: «Bedy (die Luft) möge ihnen und ihren Kindern hold seyn» [106]. Der Monat

106) Neanthes von Cyzicus beim Clemens Strom. V. pag. 673. vergl. oben I. Th. p. 165.

hiefs bei den Orphikern Rind [107]). Wer sich des Kleinasiatischen Bacchus-Sabos, des Mondsherrschers mit dem Stierattribute, noch erinnert, und an den personificirten Monat gedenkt, dem wird dies leicht verständlich seyn. So sprachen sie auch von Thränen der Sonne [108]). Eben so ward das Wort αἰόλος und παναίολος vom gemeinen Redegebrauch hinaufgesteigert. An sich heifst es bunt; in mystischer Sprache aber formenreich in Bezug auf die Natur und als Prädicat der kosmischen Symbole, der Schlange, des Weltbechers und dergl. [109]). Auch in dieser Sprechart folgten die Pythagoreer, wie wir oben sahen, dem alten priesterlich-Orphischen Gebrauche.

So viel von der Sprache. Ueber die Bildnerei ist noch viel mehr zu sagen. Ich werde mich auf einige der bedeutendsten Züge beschränken. Die Reliefs und mehr noch die Münzen, Gemmen und Vasen liefern für die mysteriöse Symbolik die meiste Ausbeute. Von Basreliefs haben wir oben an dem Kampfe mit Lycurgus, an dem Zagreus unter den Mörderhänden der Titanen und

107) βοῦς; Proclus ad Hesiod. p. 168. Auch nannten die Alten den Neumond (νουμηνία, bei den Attikern aber gewöhnlich ἕνη καὶ νέα der alte und neue [Mond] genannt; s. oben II. Th. pag. 974.) μόσχος, Kalb; s. Eustathius zur Odyssee XIX. 307. pag. 697. lin. 31 Basil.: ἀλλ' ὅπερ ἐλέγετο προσεχῶς, τὸ μὲν τῆς τριακάδος, ὡς εἴρηται, ᾤχετο, τὸ δὲ νῦν ἀπήρξατο ἐν τῇ ἕνῃ, ἥτις ἐστὶ νουμηνία· ὅθεν καὶ μόσχος ἡ τοιαύτη λέγεται ἀρχὴ παρά των τινι παλαιῶν.

108) Proclus in Platon. Tim. p. 35.

109) Vergl. Dionysus p. 56 sq. Wir erinnern hier an die Prädicate des Bacchus αἰολόμορφος, αἰολομίτρης, wovon bereits oben III. Th. p. 413. geredet wurde.

dergl. Beispiele dieser Art gesehen. Von Gemmen und Münzen habe ich im Dionysus besonders Belege dieser Classe gegeben. Je kürzer ich hier seyn muſs, und je weniger ich mich selbst ausschreiben möchte, desto angelegentlicher muſs ich meine Leser dorthin verweisen, und sie bitten, einige dort abgebildete und erläuterte Münzen zu beachten, unter andern den gehörnten Bacchus auf einer Münze von Nicäa (tab. 3. nr. 2.); noch mehr aber die Münze von Gela in Sicilien mit dem bärtigen Mannstier Hebon, dem, als Zeichen der Festfeier, eine Frau auf die Hörner einen Kranz setzt, daneben in uralten Zügen die Inschrift ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (ebendas. nr. 3.); vorzüglich aber die Sicilische Münze von Selinus, deren eine Seite die sitzende Proserpina zeigt, die so eben eine Schlange liebkoset, und auf der andern wieder jenen bärtigen Bacchus-Hebon *), zusammen genommen die Geburt des Zagreus aus der Verbindung des Schlangen-Zeus mit der Persephone (ebendas. nr. 4.); weiter die Griechische Münze von Aradus in Phönicien, mit der Urne zwischen zwei Palmästen von zwei Sphinxen bewacht — eine Andeutung Bacchischer Mysterien, wie man ähnliche auf Münzen von Chios bei Pellerin sieht (tab. 4. nr. 2. vergl. oben III. Th. p. 159.); endlich die Griechisch-Lydische Münze, worauf der sogenannte Indische Bacchus mit dem Herrscherstabe und langem flieſsenden Talar (βασσαρίς), der ein Gefäſs ausgieſst (ebendas. nr. 3.) — eine Darstellung, die denen auf Vasen durchaus ähnlich ist.

*) Millingen im Recueil de quelq. medailles Grecq. pag. 7 — 13. will in jener Figur, wenn sie auf Italischen und Sicilischen Münzen vorkommt, vielmehr einen Fluſsgott erkennen, ohne jedoch den Zeugnissen der Alten widersprechen zu wollen, wonach Bacchus als Stier vorgestellt und angebetet worden ist.

Von den Vasen habe ich sofort zu handeln, d. h. besonders von Italisch-Griechischen, und nur in so fern sie Bacchische Personen und Scenen des mysteriösen Kreises darstellen. Da dieser Classe aber bei weitem die meisten sind, so sieht ein Jeder, daſs wir hier keine Vollständigkeit beabsichtigen können. Zur Einführung in dieses Gebiet alter Symbolik wird jedoch das Folgende hinreichen. Nirgends ist es nun nöthiger, sich mit dem Inhalt und Geiste Griechischer Mysterien vertraut zu machen, als hier, wo es die Ausdeutung dieser Vasengemälde gilt. Es ist wahr, man ist gleich anfangs so ziemlich mit der Ueberzeugung daran gegangen, daſs die gewöhnliche Mythologie hier nicht ausreiche. Da aber die Toscanischen Erklärer in der Meinung und zur Bekräftigung, daſs diese Vasen Etrurischen Ursprungs seyen, aus der ganzen Masse der alten, besonders Römischen Literatur ihre Deutungen entlehnten, so war es Zeit, daſs Deutsche Alterthumsforscher, besonders Heyne, diesem unkritischen Verfahren sich widersetzten. Die bloſse Negation aber, so verdienstlich sie als Vorbereitung seyn mag, ist durchaus unzureichend, wo es auf Beantwortung bestimmter Fragen nach dem Sinne eines Bildes ankommt. Auch hierzu ist ein Schritt geschehen, besonders von den neuesten Deutschen Archäologen. Eingedenk des Griechischen Ursprungs der meisten dieser Vasen haben sie aus Griechischem Mythus und Leben Licht zu geben gesucht, und unleugbar oft mit sehr erfreulichem Erfolg. Nun muſs aber noch eine gröſsere Aufmerksamkeit auf die unerschöpfliche Dionysusfabel und auf die Reste alter Dionysiaden in den Fragmenten der Tragiker bei Nonnus und Andern hinzukommen, und vorzüglich müssen auch die Bruchstücke der Griechischen Historiker mehr als bisher beachtet, und die fast ganz vernachlässigten Griechischen Philosophen, zumal die Platoniker, zu Hülfe genommen

werden. Darüber ist man ja einig, dafs diese Vasenmalereien sich gröfstentheils auf Mysterien beziehen. So sollten denn auch die Schriftsteller befragt werden, welche den Mysterien vorzüglich Aufmerksamkeit widmeten [110]).

Es finden sich diese Vasen in solchen Griechischen Ländern, wo der Geheimdienst des Bacchus, der Ceres und Proserpina herrschend war, mehrentheils in Italien und Sicilien, vorzüglich dort um die alten Städte Capua und Nola; aber auch im Griechischen Mutterlande, besonders in der Nähe von Athen [111]). Fast alle sind in Gräbern gefunden, wo sie um den Leichnam herumstehen, und zum Theil an bronzenen Nägeln an den Wänden der Gräber aufgehängt sind. Gegenstand und Ausführung dieser Vasenmalereien zeigen noch die meiste Verwandtschaft mit den Vorstellungen auf jenen Kästchen von Erz, die zum Geheimdienste von Griechischen

110) Die Verfasser der Description de l'Egypte Antiqq. Vol. II. pag. 236. bezeugen ihre Verwunderung über die Mannigfaltigkeit und Schönheit der Form alt-Aegyptischer Vasen, wie man sie z. B. in den Sculpturen der Gemächer der Gebäude von Carnak (Theben) findet. Darauf fügen sie hinzu: *Les vases Etrusques* si renommés représentent rien de plus agréable ni de plus gracieux, et *il pourroit bien se faire, que leurs rapports avec les productions Egyptiennes de même genre ne fussent pas seulement l'effet du hasard.* Auch in den Katakomben von Eleithyas und Theben finden sich auf den Reliefs und in den Malereien Vasen von den verschiedensten und angenehmsten Formen, und von solchen, die den Griechischen durchaus gleichen. Auch wird bemerkt, dafs das Hausgeräthe dem auf den Griechischen Vasen ganz ähnlich sey (ebendas. p. 335.).

111) S. Hamilton in Böttigers Erklärung Griechischer Vasengemälde I. pag. 26 ff. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 181.

Künstlern in Campanien und Unteritalien verfertigt worden sind.

In Gräbern wurden sie gefunden. Aber auch auf die Gräber pflegten die Griechen Gefäfse zu stellen. Damit hingen einige recht bemerkenswerthe Religionsbegriffe zusammen; daher ich einige Worte darüber sagen mufs. Bei den Hochzeiten der Athener holte ein Knabe, der dem Bräutigam am nächsten verwandt war, aus der Quelle Callirrhoë das zur Reinigung bestimmte Wasser. Er hiefs von diesem Geschäft ὁ λουτρόφόρος, der Badwasserträger. Einen ähnlichen Knaben, Camillus genannt, hatten die Römer bei ihren Hochzeiten. Man deutete damit auf das erste Element, das feuchte, und somit auf Fortpflanzung und Fruchtbarkeit. Die erste Nahrung des Kindes an der Mutter Brust, sagten die Alten, ist feucht, und die Flüsse und Flufsgottheiten hiefsen Nährer und Knabennährer (κουροτρόφοι); Vorstellungen, die selbst unter dem Volke noch jezt nicht ganz erloschen sind. Darauf bezogen auch Einige die bekannte Griechische Sitte, die Haare der Knaben den vaterländischen Flüssen zu weihen. Der Wasserkrug ward daher auch ein Bild der Vermählung und des Ehesegens. Daher auch dort (beim Plutarchus de exsilio p.606. F. p. 444 Wyttenb.) eine klagende Mutter die Feier des Hochzeittages durch jenes Wassertragen (λουτροφόρος χλιδή) eben so wohl wie durch die Hochzeitflamme bezeichnet. Damit hing nun folgender schöne Gebrauch zusammen: Die Griechen stellten auf den Grabhügel unverheiratheter Personen einen Wasserkrug, zum Zeichen, dafs sie das Brautbad nicht empfangen, und kinderlos gestorben seyen [112].

112) Demosthenes p. 1086 ed. Reisk. Eustathius et Scholiast. ad Iliad. XXIII. 142.

Nach Pollux (VIII. 7. 66.) stand auf dergleichen Gräbern das Bild einer Jungfrau mit dem Wasserkruge in der Hand. Eine solche Statue auf Gräbern mit und ohne Wasserkrug nannten die Attiker ἐπίστημα. Dieser Krug war gewöhnlich schwarz, und hiefs daher λιβύς. Der gebräuchlichste Name war jedoch ἡ λουτροφόρος κάλπις (s. die angeführten Stellen). Κάλπις bezeichnete an sich überhaupt ein Geschirr und Gefäfs sowohl zum Wasserholen als zum Trinken. Nachher sagte man dafür κάλπη [113]). Als Trinkgeschirr giebt es Philemon beim Athenäus (XI. 34. p. 234 Schwgh.) für einen auf zwei Seiten gehenkelten Becher, um die Finger hinein zu stecken, oder mit fingerartigen Figuren ausgeziert [114]). Κάλπη heifst auch eine Todtenurne, worin man die Asche verwahrte (Plutarch. Marcell. cap. 30.); sodann wird dieses Gefäfs bestimmt ein Jungfernkrug genannt [115]). Dabei braucht man wohl nicht an jenes Grabzeichen der Jungfrauen zu denken, sondern vielmehr an die Dichterstellen, wo Jungfrauen beim Wasserholen die κάλπις

113) S. Coray ad Heliodori Aethiop. p. 84.

114) In dieser Stelle scheinen die älteren Ausgaben und Eine Handschrift auf die Schreibung καλπίς mit verändertem Accent zu führen. Sonst kommt auch noch die Form κάλπιον vor und κάλπος, welches Hesychius für eine Art von Becher erklärt. — Ich will bei dieser Gelegenheit auch an eine andere Art von Trinkgeschirr im Bacchischen Kreise erinnern, an das sogenannte Cissybium (κισσύβιον) oder den Becher mit Epheuranken; s. Plinius H. N. XVI. 35. Virgil. Eclog. III. 38 sq. und daselbst Vofs p. 122. nebst Valckenaer zu der ersten Idylle des Theocritus vs. 27.

115) ὑδρεία παρθενική; Cyrillus in den Noten zum Hesychius Tom. II. p. 128 Alberti.

haben, wie im Homeridischen Hymnus auf die Ceres [116]) und beim Theocritus (Idyll. V. 127.). — Also auf Gräbern war der Wasserkrug den Griechen, was bei uns der Brautkranz auf dem Sarge ist, ein Bild der Ehelosigkeit. In Gräbern war den Aegyptiern schon der Wasserkrug ein Bild der Erquickung im dunkelen Schattenreiche (s. oben I. Th. p. 313. 314 ff. 524.), und in der mysteriösen Bedeutung des Sternbildes, gewöhnlich Wassermann genannt, auch dem Griechen ein hoffnungsreiches Zeichen für die nach der Rückkehr sich sehnende Seele, wie wir oben gesehen haben. Also wieder einer der vielen Beweise, wie ein und dasselbe Bild verschiedene Bedeutungen erhielt.

Dies führt uns zu der allgemeineren Frage zurück: wozu waren die Vasen in den Gräbern bestimmt? Darüber kann ich ganz kurz seyn, da diese Antwort neuerlich befriedigend gegeben ist. Vorerst dienten sie nicht als Aschenkrüge, weil jene alten Italischen Griechen ihre Todten wie wir beerdigten. Sie sind als eine Gabe zu betrachten, welche der Abgeschiedene mit ins Grab nahm, als ein Geschenk, das ihm auch im Leben theuer und lieb gewesen. Da sich nun nicht in allen Italisch-Griechischen Grabgewölben dergleichen Vasen finden, da man ferner mehrere ohne Boden gefunden, und die meisten endlich, wie bemerkt, Bacchische Scenen darstellen; so liegt der Schluſs sehr nahe, daſs sie als Mitgift für die Todten eine Beziehung auf Bacchische Mysterien hatten, daſs sie als ein Andenken an die Initiation und gleichsam als Beglaubigung der empfangenen Weihe gegeben wurden. Diese Einweihung geschah (nach vielen Spuren zu schlieſsen) zu gleicher Zeit mit der Auf-

116) vs. 107. vergl. Ruhnkenius daselbst und Valckenaer ad Euripid. Hippolyt. 121.

nahme der Grofsgriechischen Knaben unter die Epheben (ins Verzeichnifs der Jünglinge), wobei sie das dort gewöhnliche Pallium Graecanicum, den Grofsgriechischen Mantel, erhielten (woraus man auch die vielen Mantelfiguren auf der Kehrseite dieser Vasen erklärt). Zum Andenken dieser Weihe und dieses Eintritts unter die Epheben wurden nun, scheint es, diese Vasen gemalt und geschenkt; und je gröfser der Segen war, den sich die Alten von der Initiation auch nach dem Tode noch versprachen, desto theurer hielt man diese Unterpfänder, und gab sie dem Todten auch in das Grabgewölbe mit. Es wurden aber in Grofsgriechenland Frauen sowohl als Männer in die Bacchischen Mysterien aufgenommen; vermuthlich auch häufig Neuzuvermählende, die zur Segnung ihres Ehebundes dem Liber und der Libera geweihet worden zu seyn scheinen, so dafs die mystische Ehe des Liber und der Libera ein Prototyp ihrer eigenen Ehe seyn sollte, die dadurch auch eine Weihe und ein Sacrament (τέλος) ward (vergl. oben II. Th. pag. 515 ff. 559.). Daher auch Bräute bei dieser Gelegenheit vermuthlich Vasen geschenkt erhielten, welche sie nachher mit ins Grab nahmen. Daher endlich die auf Vasen so häufig vorkommenden Hochzeitsscenen sich erklären lassen [117]).

Nun höre ich aber fragen, warum man doch gerade Vasen zu jenen Confirmations- und Hochzeitsgeschenken wählte. Es ist wahr, diese Frage läfst sich mit der allgemeinen Bemerkung abfertigen, dafs die Griechen häufig Vasen und Urnen zu Geschenken wählten, und z. B. in gewissen Spielen die Sieger damit beehrten. Auch

117) S. Böttigers Aldobrandinische Hochzeit pag. 144 ff. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. pag. 176 ff. p. 207 ff.

kann man sagen, daſs diese Vasen vielleicht mit zum Todtendienste bestimmt waren, um etwa die Sühneyer aufzunehmen, wie man denn in einigen wirklich Eyer gefunden haben will. Und so lassen sich mehrere ähnliche Bestimmungen angeben. Allein erinnert man sich andererseits des Geistes solcher mysteriösen Religionen, der auch jedem Geräthe des Tempeldienstes seine weitere Bedeutung giebt, so wird schon im voraus die Vermuthung Eingang finden, daſs diese irdenen Vasen in den Gräbern von Bacchusjüngern auch noch andere Beziehungen haben mochten. Und hier leiten uns die Vasenmalereien selbst zu weiterem Nachdenken. Wie oft erscheinen hier nicht Gefäſse, Becher und dergl. in den Händen der Gottheiten, ihrer Priester und derer, die jene darstellen. Es kommen auch Vasengemälde vor, auf denen wir gerade wieder solche Vasen sehen, z. B. Satyrn, die dergleichen tragen, und sehr damit beschäftigt sind. Dazu nun die mannigfaltigen Formen dieser Vasen, und die bodenlosen Gefäſse dieser Art, die doch blos der Form wegen da sind und als Träger der Malereien. Alles dies zusammengenommen, läſst doch vermuthen, daſs damit etwas Weiteres angedeutet seyn sollte; und so wird man von selbst auf die Bedeutung zurückgeführt, die Krug und Gefäſs in allen alten Religionen hatte, worüber im Capitel vom Samothracischen Cultus ein Mehreres bemerkt wurde (II. Th. p. 343 ff.). Wie beziehungsreich das Bild des Gefäſses auch in der Bacchischen Lehre war, wissen wir aus dem Obigen. Sieht man nun auf diese Vasen in den Gräbern der Bacchusdiener, so mag einem wohl der mystische Ausdruck einfallen, wonach das Gefäſs der Behälter der Seelen heiſst, mit dem angefügten Satze, daſs bei der Herabkunft der Seelen ins Fleisch die Natur, die Bildnerin (also die Persephone) Gefäſse fertigt, und die Seelen in sie einschlieſst, wie in einen Kerker. Dies ist der noch

deutlich erkennbare Sinn einer etwas verstümmelten Stelle des Hermes beim Stobäus (p. 1085 ed. Heeren.). Also der Leib ist ein Gefäfs als Behälter der Seele, auch das Grab und der Sarg sind es als Behälter des Leibes, wie ich anderwärts (Dionysus pag. 158. 178 sqq.) gezeigt habe, in Begriff und Sprache der Alten. Ein irdener Sarg der Ariadne in einem alten Bacchustempel zu Argos wurde schon oben von uns bemerklich gemacht (aus Pausanias Corinth. 23. fin.). Mit dem irdenen Gefäfse wurden selbst noch unter den luxuriösen Griechen in Aegypten altreligiöse Vorstellungen verbunden (Athenäus VI. 15. p. 381 Schweigh.), und auch das alte Italien hatte in seinen Tempeln irdene Gefäfse, als Bilder der guten und grofsen Götter [118]. — Die Platonischen Philosophen waren auf alte religiöse Gebräuche und Bilder besonders aufmerksam. Es ist daher nicht zu übersehen, was Porphyrius (de antr. Nymph. cap. 13. p. 14 ed. Goens.) darüber bemerkt: «Steinerne Mischgefäfse (κρατῆρες), sagt er, sind die den Najaden von Natur eigenen Symbole, weil die Quellen, denen sie vorstehen, aus Steinen entspringen. Dionysus hingegen hat die Gefäfse aus gebranntem Thon zum Eigenthume, denn sie sind der Gabe dieses Gottes, der Frucht des Weinstocks, befreundet, die, wie sie selbst, durch Feuer gereift wird». — Ich weifs nicht, ob der Erklärer den Sinn des Bildes genau getroffen [119]. So viel weifs ich, dafs er den

118) Timäus beim Dionysius Halic. Antiqq. Romm. cap. 67. fin. vergl. oben II. Th. p. 878.

119) Schon in seiner Muttersprache fand der alte Grieche die Begriffe Erde und Wein verbunden. Πηλός hiefs Lehm und Wein; s. Scholiast. Aristoph. pag. 426. mit Hemsterh. Note, Schol. Venet. zu Iliad. A. vs. 596. und meine Anmerkung zu den Homerischen Briefen an Hermann p. 217 — 219.

Charakter dieser altreligiösen Bildnerei richtig ergriffen hat; und ich finde nichts Widersinniges darin, vielmehr etwas der ganzen Mysterienlehre sehr Gemäfses, wenn wir diesen Spuren zufolge uns bei dem Stoffe der im Feuer gebrannten Vase einmal den feurigen Wein denken, und den Feuergott, der ihn gab, so wie die Feuerläuterung, die er als solcher auch in seinen Weihen angeordnet hat; unter der Form aber das umschliefsende Behältnifs des Leibes, das beengende Gefäfs, aus dem die Seele im Tode entflohen ist. — Man kann alle diese Beziehungen annehmen, ohne die andern Anlässe, wie z. B. die Liebe der Griechen zu Vasen wegen ihrer Form, die Bequemlichkeit zu scenischen Abbildungen [120]) auf denselben und dergl. mehr, auch nur im mindesten leugnen zu wollen.

So viel im Allgemeinen über die Symbolik der Italisch-Griechischen Vasen. Ehe wir nun einen Blick auf den Bilderkreis derselben werfen, mufs ich noch ein Wort von den Bacchischen Vorstellungen auf solchen Vasen sagen, die eigentlich Etruscischen Ursprungs sind. Eine schwierige Materie, wie Jeder weifs, bei dem Zwiespalt über das Wenige, was in dieser Kunst-

120) Wie z. B. zu Dionysusprocessionen. Eine solche Procession erkennt Walpole auf einer zu Athen in einem Grabmale gefundenen Vase. Die Figuren stehen in einer Reihe; der Thyrsus, fliegendes Haar, so wie bunte Gewänder, charakterisiren die Personen (s. Memoires relating to European and Asiatick Turkey by Robert Walpole, London 1818. zweite Ausg.). — Vergl. das bereits oben III. Th. pag. 116. Not. 58. Bemerkte. Ein anderer Bacchischer Aufzug befindet sich im Museum von Townley; s. Goede England, Wales etc. Th. IV. p. 54. Ich habe selber auf der Tafel LX. nr. 2. ein Bacchanal, worauf mehrere Gruppen von schwärmenden Bacchen, Mänaden, Satyrn und dergl. um den Bacchus sich herumbewegen, copiren lassen; vergl. Erklärung p. 33.

classe Etrurisch heiſsen kann. Daſs die Etrusker frühzeitig den Bacchusdienst überkamen, ist bekannt, wie nicht minder, daſs sie in ihrem Boden trefflichen Thon hatten, und in der Bearbeitung desselben sehr geschickt waren. Es hat daher der geübte Archäolog Lanzi in seinen Abhandlungen über die sogenannten Etrurischen Vasen einige derselben als wirklich Etruscische ausgesondert, woraus ich hier kürzlich wieder einige wenige mit Bacchischen Vorstellungen ausheben will. Dahin gehört die Vase bei Volterra (bei Passeri Pictur. in vasc. Etrusc. tab. 139.) von einer sehr seltenen Art. Sie zeigt zwei Bacchantinnen, ganz nackt auſser den Schuhen, Halsschmuck und Kreuzbändern über die Brust, die sich zwei groſse Trinkhörner einander entgegen halten. Sodann eine Vase bei Tischbein (I. 29. und copirt bei Lanzi I. 3.). Man sieht darauf eine bekleidete Baccha in schreitender Stellung, mit aufgehobener rechter Hand, und überhaupt in sehr lebhafter Bewegung. Das Gewand ist sehr weit und flieſsend. Endlich eine Vase von Arezzo (bei Passeri tab. 163.) mit Bacchanalen, Aufzügen, Trinkgelagen. Das Gefäſs gehört mit zu den besten aus dieser Gegend. Dabei wird auch eines Bacchanals gedacht auf einer Etrurischen Vase von graziöser Arbeit, im Museo Grimani zu Venedig (Lanzi p. 23 sqq.).

Ich kehre zu den Italisch-Griechischen Vasen zurück. Da die meisten Bacchische Scenen darstellen, so ergiebt sich der weite Umfang des Gebiets, aus dem ich nur einige Hauptpunkte erörtern will. Wie ist hier Dionysus gebildet? Sehen wir auch hier den Stier, wie er bei den alten Griechen hieſs, oder den Stiermenschen, wie auf den Münzen von Neapel?

Aeuſserst selten. Darum hat Millin mit Recht eine Vase ausgezeichnet, die uns den Dionysischen Stier zeigt und darauf eine Initiirte; daneben stehen mehrere

andere Eingeweihete, einer als alter Bacchus mit Krone, Cothurn und Keule, also mit den Sonnenattributen, die wir schon von Aegypten her kennen, daneben ein Anderer als Ares oder Axiokersos, und noch Einer als Hephästus oder Axiuri mit dem Cabirenhute [121]. — Also das Ganze eine recht auffallende Samothracisch-Bacchische Initiation. Selbst mit Hörnern oder andern Stierattributen ist Dionysus auf den Grofsgriechischen Vasen selten. Desto bemerkenswerther ist die sogenannte Vase d'Orsay zu Paris, die ich daher auf der fünften Kupfertafel zum Dionysus habe abbilden lassen. Hier sehen wir den Gott an der Spitze des Plejadenchors sogar mit einem Stiergesicht und mit Stierklauen an den Füfsen, daneben wieder die Keule als Zeichen des mächtigen Sonnengottes *). — Das sind aber, wie gesagt, nur einzelne Beispiele. Es ist wahr, diese Vasen stellen mystische Scenen dar, aber doch gröfstentheils wirkliche Festaufzüge und ähnliche religiöse Vorgänge. Wie die Griechen nun hierbei alles Widerwärtige oder Gräfsliche zu vermeiden suchten, eben so in jener künstlerischen Reproduction durch Malerei. Erwarte also Niemand hier jenen schrecklich gestalteten Phanes Orphischer Kosmogonie zu finden, oder die gräfsliche Kora, wie sie Athenagoras beschreibt. Eine solche Darstellung verträgt nur das Wort und die Rede, nicht aber die Bildnerei: ich meine die Griechische. Mochte ein Lehrsatz oder Mythus auch den Mysterien angehören; sobald er versinnlicht werden sollte, suchten die Griechen auch den Sinn zu befriedigen,

121) S. Peintures d. Vases antiques Tom. II. pl. 9.

*) Tölken zu Millins Galerie p. 48. will vielmehr den Minotaurus und die geopferten Athenienserinnen hierin sehen. Ich kann wegen anderer unzweideutiger Bildwerke dieser Deutung nicht beipflichten.

und sie hatten den feinsten Sinn. Daher schlossen sie sehr auffallende Götterbilder der ältesten Religion, wie z. B. den Mannstier Hebon, möglichst vom Gebiete der Kunst, mithin auch der Vasenmalerei, aus. Die Münzen, welche nie eigentlich in ihren Kunstkreis gehörten, pflanzten dagegen solche alte rohe Bilder der Stadtgottheiten fort, und erhielten sie im Angedenken der Bürgerschaft. Die Vasenbilder, zum Theil selbst von grösseren Gemälden copirt, hielten sich an den Kunstgesetzen aller Malerei. Daher ergriffen sie aus der Symbolik der Vorzeit gewifs immer die menschlichste Seite, und wendeten sie, so weit möglich, dem Sinne des Griechischen Lebens gemäfs. So näherten sie z. B. die Darstellung des Beilagers des Liber mit der Libera, statt, wie die Münzen, die Proserpina unter den Liebkosungen einer Schlange mit dem Stiermenschen Hebon zu zeigen, der mythischen Geschichte von der Verbindung des Dionysus mit der Ariadne auf Naxos.

Die menschliche Bildung des Bacchus auf Vasen ist mannigfaltig, dem Grundbegriffe des Gottes gemäfs. Lanzi (Vasi p. 82 sq.) macht die Bemerkung, dafs man den Gott auf Vasen gewöhnlich als unbärtigen Jüngling, und zuweilen als bärtigen Mann gebildet sehe. Ganz anders Böttiger. Dieser bemerkt, Bacchus werde auf den Griechisch-Italischen Vasen äufserst selten jugendlich gebildet, mehrentheils bärtig in ehrwürdiger Gestalt mit langem fliefsenden Gewande, nach der älteren Dorischen Vorstellungsart, wie er in den Grofsgriechischen Städten bei den Bacchusprocessionen dargestellt worden sey. Diese ältere Bacchusform leitet derselbe Gelehrte von dem ältesten Fetischdienste Vorderasiens und namentlich von den rohen Holzblöcken ab, die allmählig zur Phallusherme, bis zum männlich bärtigen Gottesbilde sich verfeinerten. Dabei wird an die uralte Lesbische Bacchusherme und an den Pria-

pus der Lampsacener erinnert [122]). Je fruchtbarer die dort gegebenen Kriterien der Vasenmalerei sind und je gröfseren Eingang sie sich verdienen werden, desto nöthiger ist es einen Satz, wie der behauptete, näher zu beleuchten. Zwar könnte Jemand sagen, wie Bacchus auf Vasen am häufigsten gebildet sey, bedürfe ja keines Streitens; es bedürfe nur offener Augen und einer einfachen arithmetischen Induction. — Darüber ist aber so oft eben die Frage: welche Figur unter vielen dieser Gott selbst sey? Lanzi und Böttiger, wie wir sahen, beantworten sie ganz verschieden. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

Ursprünglich und nach der ersten Vorstellung des Bacchus, wie sie aus der Fremde zu den Griechen kam, ward er gewifs schon verschieden gebildet, sobald man ihn nur menschlich bildete. Eben der Wechsel von Gestalt und Alter gehörte zu seinem eigensten Wesen. Daher keiner der Griechischen Stämme auch früherhin an Einer Vorstellung dieses Gottes hing. Also auch jene Dorer und Achäer nicht, deren Italische Colonien uns diese Vasen liefern. Zum Beweis einer im ersten Begriffe des Dionysus liegenden Vielfachheit der Gestaltung könnte ich Stellen anführen, wie die des Plutarchus (de Ei ap. Delph. p. 389. B. p. 593 Wyttenb.), des Macrobius (Saturn. I. 20.) und andere. Da diese aber für späte Deutungen erklärt werden möchten, obschon ich sie nicht dafür halte, so will ich lieber

122) S. dessen Ideen zur Archäologie der Malerei p. 185 ff. Zwei Hermenköpfe des Liber und der Libera, Copie einer Büste im Brittischen Museum, liefert unsere Tafel XLVIII. nr. 2. vergl. Erklärung pag. 33. und oben III. Th. p. 221. — In späteren Zeiten stellte man auch den Antinous ganz ähnlich dem Bacchus dar; s. Pausan. Arcad. 9. §. 4.

lieber auf alte Tempelgebräuche verweisen, wovon Pausanias so viele anführt, z. B. (Corinth. cap. 7.) die Erzählung von den verschiedenen Bacchusbildern zu Sicyon, die man am Jahresfeste aus der Sacristei zu dem neuen Tempelidol hintrug (s. oben III. Th. p. 108 f.). — Aber auch Lesbos, woher ja, der Annahme nach, nur ein bärtiger Dionysus kommen konnte, Lesbos hatte selbst neben einer bärtigen Bacchusherme von Alters her einen unbärtigen, mädchenhaften, süfsen Briseus, wie ihn Aristides (p. 29 Jebb.) gerade unter diesem Namen schildert. Dafs endlich ein jugendlicher Bacchus und selbst ein mannweiblicher früh zu den Dorern und Achäern und sofort in ihre Italischen Colonien gekommen sey, davon geben die Grofsgriechischen Vasen selbst unzweideutige Beweise. Vorjezt will ich mich auf den entscheidendsten beschränken, wo die Beischrift keinen Zweifel übrig läfst. Man sehe das schöne Vasenbild in der Sammlung von Millin (II. 49.), wo Bacchus als Ephebus oder, wenn man will, im Alter zwischen Knabe und Jüngling in den Armen einer Nymphe liegt, mit dem beigefügten Namen Διόνυσος in alt-Griechischer Schrift. Dieselbe Vase zeigt uns auch einen Dionysus auf dem Sonnenwagen, der ganz wie ein Hermaphrodit aussieht, wie Millin dort richtig bemerkt. Das ganze Bild ist übrigens durchaus in der älteren Weise, und von späterer Beimischung ist keine Spur. Ich möchte daher überhaupt nicht sagen, dafs der ältere Bacchus der Dorer, der Achäer und ihrer Italischen Colonien nur der männlich bärtige war, der in der Kunst als der Indische bekannt ist, obwohl er, wie sich sofort ergeben wird, ungezweifelt so auf jenen Vasen vorkommt [12]).

123) Pausanias (Achaic. 23. §. 7.) erwähnt eines Tempels des Dionysus zu Aegium, wo Dionysus ohne Bart dargestellt war (ἄγαλμα οὐκ ἔχον πω γένεια); darauf spricht

Die Kleidung betreffend, so hat dieser männlich-königliche Bacchus gewöhnlich die weite und lange Bassaris an. Uebrigens hat Dionysus auf Vasen mehrentheils das Hirschkalbfell um, oder sonst ein kurzes Thierfell. Den Kopf umgiebt gewöhnlich ein Epheukranz, seltener ein Lorbeer. Zuweilen hat er die Mitra, d. h. eine bloſse Kopfbinde mit herabhängenden Backenflügeln. Man sehe z. B. das Bild bei Millin (Peint. de Vas. I. pl. 9.). Daher die Beinamen des Bacchus *θηλυμίτρης* und *χρυσεομίτρης* [124]). In der einen Hand hat er entweder eine breite Schaale, oder ein eigenes hohes Gefäſs Cantharus (*κάνθαρος*), worüber ich anderwärts (Studien II. p. 223.) das Nöthige bemerkt habe. Dieses

er von einem Tempel des Zeus Soter, d. i. des Erretters, auf dem Markte, und von zwei Bildsäulen von Erz zur Linken beim Eingange; die aber, welche keinen Bart habe, scheine ihm älter zu seyn (*τὸ δὲ οὐκ ἔχον πω γένεια ἐφαίνετο ἀρχαιότερον εἶναί μοι*). Dagegen zu Aegina waren (ebend. Corinth. 30. §. 3.) ganz nahe bei einander die Tempel des Apollo, der Artemis und des Dionysus. Das Schnitzbild des Apollo war nackend und von einheimischer Arbeit, Diana und Bacchus aber bekleidet, letzterer auch mit einem Barte vorgestellt. Ueber das dunkele Haupthaar (*ἔθειραι κυανέαι*), das dem Gotte beigelegt wird, s. Winckelmann Allegorie p. 595 der neuesten Ausg.

124) Sophocl. Oedip. Rex vs. 209. und dort Musgrave. Antholog. Gr. Vol. III. p. 216 Jacobs. vs. 23. Ueber *θηλυμίτρης* habe ich in den Meletemm. I. p. 21. die Hauptstelle angeführt: Lucian. Diall. Deorr. II. pag. 51 Bip. und daselbst Hemsterhuis p. 297. Interprr. ad Bacch. 4. Von *αἰολομίτρης* s. oben III. Th. p. 413. und über diese ganze Vorstellungsart Heyne zu Aeneid. IV. 216. und Millin zu den Vases antiqq. II. 9. pag. 20. — Ueber den unedirten Bacchuskopf, im Besitz des Herrn J. David Weber in Venedig, wovon die Titelvignette dieses dritten Theils eine Abbildung giebt, ein Mehreres im Verfolg.

Gefäſs ist ein Hauptkennzeichen des Dionysus. Nur er, und etwa sein Begleiter Herakles scheint es zu führen [125]). In der andern hat er häufig den Zweig oder die Ferula. Die Beschuhung erinnert an des Gottes Festspiel, die Tragödie, oder auch an sein weibliches Wesen, daher er eigenthümlich und selbst im Kriege den Cothurn trägt; über welche Beschuhung neuerlich Welcker in den Anmerkungen zu den Fröschen des Aristophanes (vs. 47. pag. 112.) gute Bemerkungen gemacht hat. — Je öfter aber der Priester, zumal der Oberpriester, bei Processionen und dergl. den Gott repräsentirte, und je leichter mithin die Verwechselung des Gottes mit dem Priester ist, desto mehr ist auf Darstellungen zu achten, wo gewisse Umstände und Handlungen keinen Zweifel übrig lassen, daſs wir den Gott selber abgebildet sehen, z. B. wo ihm von dem Priester selbst ein Opfer oder dergleichen dargebracht wird; worüber Visconti (Museo Pio-Clem. Tom. V. pag. 13. h.) und Böttiger (Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 195.) treffende Erinnerungen gemacht haben. Für die Einsicht in die dargestellten Göttergeschichten und Lehrsätze ist es indessen gewöhnlich ganz gleichgültig, ob wir in einem gegebenen Bilde den Gott oder den ihn repräsentirenden und also mit dessen Attributen und Umgebungen sich darstellenden Priester sehen.

Einige Beispiele aus der Geschichte des Bacchus, wovon sich einige Scenen auf den Vasen zeigen, mögen uns den Weg zu den Darstellungen der mysteriösen Geschichte und Lehre bahnen. Auf einer Vase bei Passeri (I. 13.), um auch hier von Theben [126])

125) Millin Monum. ined. Tom. I. p. 231.

126) Man hat auch eine Erzählung von dem Teumesischen Fuchse, den Bacchus im Zorne zum Schaden

auszugehen, will Lanzi (p. 141.) den Rathgeber Tiresias sehen. Die Geschichte steht bei Nonnus (Dionys. XLIV. 95. p. 1144.). Bacchus kehrt in die Vaterstadt von dem Indischen Zuge zurück, und nun ertheilt der Seher Tiresias dem Cadmus den Rath, den Halbgott zu verehren, wozu Agave durch einen schreckhaften Traum, daſs ihr Sohn Pentheus von wilden Thieren zerrissen worden, den Anlaſs gegeben hatte. Auf der Vorderseite ist die Scene dargestellt, wo Tiresias mit Cadmus redet, und die Verehrung des Dionysus räth; auf der Kehrseite sieht man Dionysus mit seinem orgiastischen Gefolge kommen. — Also das Ganze eine Scene aus der Gründungsgeschichte des Bacchusdienstes, dergleichen wohl mehrere an Dionysischen Festen dargestellt wurden.

Ein anderes Vasenbild [127]) bezieht sich vermuthlich auf einen Aetolischen Mythus. In Aetolien haben wir oben schon alten Weinbau gefunden, auch einen Weinhund, einen ersten Pflanzer (Phytius) und einen Weinmann (Oeneus). Dieser letztere König von Calydon [128]) hatte die Althäa zur Frau, die das Glück oder

der Thebaner aufgezogen, der aber, als er eben von dem Hunde, welchen Diana des Erechtheus Tochter Procris gegeben hatte, gefangen werden sollte, mit dem Hunde zugleich in einen Stein verwandelt worden; Pausanias Boeot. 19.

127) Passeri II. 123. vergl. Lanzi p. 149.

128) Zu Paträ in Achaja hatte Bacchus unter dem Namen des Calydoniers einen Tempel; denn seine Bildsäule war aus Calydon hierher gebracht. Als Calydon noch bewohnt wurde, wird unter den Priestern des Gottes Coresus genannt, der von heftiger Liebe zu einer Jungfrau Callirrhoë entbrannt war; diese aber haſste ihn eben so sehr, und lieſs sich durch nichts zur Gegenliebe bewegen. Da nahm er seine Zuflucht zur Bildsäule des Gottes, der sein Flehen alsbald erhörte. Die Calydonier

Unglück hatte von zwei Göttern geliebt zu werden. Vom Ares hatte sie den Meleager und vom Dionysus eine Tochter Dejanira [129]). Nun weiſs die Fabel bei Hyginus (fab. 129. vergl. Apollodor. I. 8.), ohne Zweifel aus verlorenen Tragödien, wie denn auch Euripides im Cyclopen (vs. 39.) darauf anspielt, daſs Dionysus einst beim Oeneus einkehrte, die Althäa lieb gewann, und daſs Oeneus, um der Liebe des Halbgottes Raum zu geben, sein Haus verlieſs, wofür er das Geschenk der Rebe vom beglückten Dionysus erhielt. Also eine neue Fabel von der Entstehung des Aetolischen Weinbaues. Auf jener Vase sehen wir diesen Letzteren, wie er eben mit der im Fenster stehenden Althäa redet. Daneben einen Silen mit der Cithar. Auch beim Euripides ist es Silenus, der dieser Geschichte erwähnt. Auf einem andern Vasenbilde bei Passeri (III. 201.) erkennt nun Lanzi (a. a. O.) dieselbe Althäa im Fenster, Bacchus sitzt schlafend vor der Thüre, aus der so eben der König Oeneus heraustritt, im Begriff seine Wohnung zu verlassen. Daneben ein Satyr, der den Bacchus erinnert, zur Althäa hinein zu gehen. — Das war eine folgenreiche Ver-

wurden plötzlich des Verstandes beraubt, und manche starben in diesem Zustande. Das Dodonäische Orakel, an welches sie sich deshalb wandten, erklärte als den Grund ihres Unglücks den Zorn des Bacchus; auch werde es nicht eher aufhören, bis Coresus entweder die Callirrhoë selber oder einen andern, der für sie zu sterben entschlossen wäre, dem Bacchus geopfert. Allein in dem Augenblicke, wo Callirrhoë vor dem Altar stand, um den Todesstreich zu empfangen, opferte freiwillig Coresus sein Leben dem Gotte. Da veränderte sich der Sinn der Callirrhoë, und von Mitleid, aber auch von Schaam ergriffen, entleibte sie sich sogleich; Pausan. Achaic. 21. init.

129) Nonnus XLVIII. 554.

bindung. Nicht blos die Gabe des Weinstocks und der Dionysische Gottesdienst ward dadurch nach Aetolien gebracht, sondern es ward auch Dejanira geboren, die als des Herakles Gattin ein nicht weniger merkwürdiges Schicksal hatte, als ihr heroischer Bruder Meleager. Man sieht daraus, wie diese berühmte Begebenheit ein Gegenstand festlicher Dramen und Malereien werden konnte.

Bedeutsamer noch und schon mit der eigentlichen Mysterienlehre zusammenhängend ist ein anderes Vasengemälde (bei Passeri nr. 171.), dessen Gegenstand Lanzi (pag. 145.) aufs treffendste angegeben hat. Wir wollen nun auch noch die Beziehungen verfolgen, in denen das Bild mit den Mysterien steht. Danaus schickte seine Töchter zum Wasserholen aus, weil durch Poseidons Zorn in Argos alle Quellen vertrocknet waren. Amymone, eine der Danaiden, wird bei einem dieser Gänge von einem Satyr überfallen. Sie entflieht glücklich, und beklagt sich bei Poseidon. Dieser verbindet sich jezt selbst mit ihr, und zeugt den Nauplius. An dem Orte hatte er mit seinem Dreizack die Lernäische Quelle [130])

130) Das Lernäische Wasser war berühmt (Athenäus IV. p. 110 Schwgh.). Es gab zwei Quellen bei Lerna (Scholiast. Euripid. Phoeniss. 195. nach Valckenaers Verbesserung). Die berühmtere, die auch zuweilen ein Fluſs genannt wird, und sich in den Lernäischen See ergoſs, hieſs Amymone, wie die Finderin (Spanheim ad Callim. Pallad. vs. 145. vergl. denselben ad Jov. vs. 19.). Die Fabel war berühmt. Aeschylus selbst hatte eine Tragödie, Amymone, geschrieben (Fabricii Bibl. Gr. II. pag. 177 Harles.). Vielleicht ist Hygin's Erzählung daraus genommen. Auch Euripides in den Phönissen spielt auf diesen Mythus an, wo der Scholiast bemerkt, daſs der Ort, wo Neptun die Quelle entstehen lieſs, der Dreizack (τρίαινα) hieſs (Schol. ad vs. 195. und daselbst Valckenaer).

ihr angezeigt, oder entstehen lassen [131]). — Auf jenem Bilde sehen wir die Amymone im Gespräch mit Poseidon. Neben ihr steht der Wasserkrug. Die Umgebung bilden drei Satyrn, wovon einer ganz die Stellung eines Anklägers hat, und einer sich zu entschuldigen scheint. Das ist also eine Vorscene, der von Amymone beim Neptun verklagte Satyr. Bleiben wir einen Augenblick bei diesem Bilde stehen, wie es sich dem Auge darstellt. Es ist ein schönes Bild, es ist ein Bild voller Handlung und Leben. Der ernste ruhige Gott im Contrast mit dem heftig gesticulirenden Satyr, in der Mitte die schöne Wasserträgerin in bittender Stellung, und Poseidon in ein ruhiges Betrachten ihrer Schönheit verloren. So war das Ganze vielleicht auch dramatisch gruppirt an Grofsgriechischen Bacchusfesten, und so konnte es jedem Zuschauer gefallen. Der Sinn ist vollkommen durch diesen Anblick befriedigt und belohnt. Aber hier haben wir wieder ein sprechendes Beispiel von der Vielseitigkeit der antiken Symbolik, zumal dieser mysteriösen. Der Eingeweihete sah in dieser Scene noch ganz andere Beziehungen. Diese Amymone war ja der Danaiden eine, von denen die Thesmophorien gestiftet waren (Herodot. II. 171.), und somit auch ein Hauptzweig der Dionysischen Geheimlehre. Denn dort zu Lerna, an demselben See, in den sich die Quelle Amymone ergofs, hatte ja Ades die Persephone in die Unterwelt hinabgeführt. In jener Gegend auch hatte Dionysus seine Mutter Semele wieder heraufgeführt, und in einem heiligen Haine dort sollten die Danaiden alte Bilder der

Ueber die Wasserträger (ὑδροφόροι, ὑδροχόοι) und Wasserträgerinnen der Alten hat Spanheim a. a. O. das Nöthige bemerkt.

131) Hygin. fab. 169. mit dem Appendix des Glossators p. 284 Staver. und dort die Ausleger.

Ceres und des Bacchus gestiftet haben [132]). Daher auch die Danaiden auf mehreren Vasen vorkommen, z. B. der um sie zu Argos angestellte Wettlauf auf dem berühmten Gefäfs in der ersten Hamiltonschen Sammlung (I. pl. 130.), die Visconti die schönste unter allen nennt, und die Winckelmann in der Geschichte der Kunst (I. pag. 256 ff. neueste Ausg.) so glücklich erklärt hat [133]). Die Danaiden nun waren in der mythischen Geschichte als Wasserträgerinnen berühmt in verschiedenem Sinne. Einmal sollten sie das durstige Argolis gewässert haben durch glückliche Findung von Quellen. Sie waren die gesegneten Brunnengeberinnen [134]). Also die Stifterinnen von Mysterien sind auch die Geberinnen des kühlen Wassers. Sie kamen aus Aegypten her. Nun gedenke man, was das kühle Wasser in der Unterwelt dem Aegyptier war. Das kühle Wasser, so lautet ja der Spruch auf der Mumiendecke, soll Osiris geben, und der Wasserkrug in Hermes Hand und in der Mumien

132) Pausanias Corinth. cap. 36 sq.

133) Dafs diese Vasen Copien gröfserer Gemälde waren, ergiebt sich von selbst, und die Stelle des Philostratus (Iconn. I. 8. pag. 775.) überzeugt uns historisch. Er beschreibt ein Gemälde, überschrieben Amymone. Auch dort war diesem bedeutsamen Mythus die schönste Seite abgewonnen. Es war der Moment gewählt, da Poseidon sich der Amymone nahet. Sie weifs nichts von der Liebe des Gottes, der sie mehrmals beim Wasserholen gesehen hat. Jezt ist er über das von keinem Lüftchen bewegte Meer ihr zugeeilt. Er nahet sich ihr mit heiterer Miene. Dem erschrockenen Mädchen entsinkt der goldene Wasserkrug (καὶ ἡ κάλπις ἡ χρυσῆ διαφεύγουσα τὰς χεῖρας). Das strahlende Licht der Landschaft und das blaue Meer vollenden das Ganze dieser anziehenden Scene.

134) S. die Stellen bei Spanheim ad Callim. Pallad. 46 sqq.

Hand ist das trostreichste Zeichen. Hermes mit dem Trankopferbecher (σπονδεῖον) ist auch der Lehrer der Mysterien. Das sind auch die Danaiden mit dem Wasserkruge. Sie sind aus dem Hermeslande gekommen, und haben dem dürren Argos (πολυδίψιον Ἄργος) Wasser und Reichthum gebracht, also Nahrung dem Leibe und der Seele, mit dem Zeichen des kühlen Wassers zugleich den erquickenden Trost der Lehre, der Lehre, die nur Geweihete empfangen, die ihnen den Zweck des Lebens zeigt und die Hoffnung der Rückkehr in höhere Sphären; wofür ja wieder der Wasserkrug (κάλπις) als das Zeichen des Wassermanns im Dogma von der Seelenwanderung das Zeichen ist. Dieser Wassermann konnte Danaus selber seyn, eben so wohl als Cecrops, der Aegyptische Pflanzer von Attica, welchen Einige dafür hielten [135]). Nonnus kennt wenigstens den Danaus als Wasserbringer (ὑδροφόρος), der das durstige (δίψιον) Argos durch seine Wasserbäche erquickt hatte [136]). Man weiſs ja, was die Alten von diesem Verdienst des Danaus zu rühmen wuſsten [137]). In der Mysterienlehre ward also Argos, die Wiege der ältesten Griechischen Religionen, doppelt betrachtet. Einmal war es das Land der Dürre und des Fluches; das andere mal die Aue des Segens und der Seeligkeit — Begriffe, die in allen alten Religionen vorkommen, in jener Parsenlehre von Turan und Iran und in den Aegyptischen Sagen von der Heimath des Alles versengenden Typhon

135) Eratosthenes Cataster. cap. 26. und daselbst die Ausleger.

136) Dionysiaca IV. 254. pag. 126.

137) S. Strabo VIII. p. 569 seq. und die Griechischen Ausleger zu der viel bestrittenen Homerischen Stelle Iliad. IV. 171.

und von dem Segenslande des Osiris. — Diese Doppelnatur wird auch von dem Wasserbringer und seinen Töchtern bemerkt. Doch ehe wir die Kehrseite betrachten, mufs der Amymone nochmals gedacht werden. Das war die Wasserspenderin vorzugsweise. Das war auch die Tadellose (ἀμυμώνη), die Reine. Sie hatte dem Satyr widerstanden, sie ward vom Gotte erwählt, das reinste Wasser, das Reinigungs- und Heilwasser von Lerna zu finden, das daher tadellos hiefs, wie sie; sie erzeugte mit ihm den tadellosen, getreuen Nauplius, der die Auge getreulich in ein fremdes Land geleitet (Apollodor. III. 9. 1.). Darum ward auch Amymone die Heldin eigener Tragödien, und ausgesondert von alten Dichtern aus dem blutdürstigen Chore ihrer Schwestern. Nur acht und vierzig Danaiden hatten nach Pindarus (Pyth. IX. 195. ibiq. Scholiast.) ihre Männer gemordet. Hypermnestra und Amymone hatten ihre Hände rein erhalten. Letztere hatte Poseidon schon zu der Seinigen gemacht. Wer sieht aus dem Allen nicht, welch ein passender Gegenstand die Geschichte der Amymone auf einem mysteriösen Vasenbilde war? Es war ein anmahnendes Symbol an die Mysterien und die Wasserreinigung dabei, an die Segnungen, an den Trost, deren der Eingeweihete theilhaftig ward, und an die Hoffnungen, die ihm unter dem Bilde der Wasserurne und des kühlen Wassers verheifsen wurden. Aber auch ein Symbol der Reinheit und der ehelichen Liebe war diese Amymone, da sie dem Satyr entflohen war und, als Gattin des Gottes bewahrt vor der Schuld, frohe Mutter eines tadellosen Helden ward. Ihre Bestimmung war erfüllt, und ihr Wasserkrug blieb ein Zeichen des Segens. Es war daher eine Vase mit dem Bilde der Amymone ein schickliches Geschenk für eine in die Mysterien eingeweihete Braut.

Halten wir nun die mystische Bedeutung der Wasserurne als eines Bildes der Reinigung, der Einweihung, des Segens und Trostes, welchen die Mysterien ihren Theilnehmern verleihen, und besonders als Bild der seeligen Rückkehr aus dem Schlamme der Materie durch die Seelenwanderung fest, wofür in dem Vorhergehenden hinlängliche Beweise gegeben sind, so werden wir nun auch die Kehrseite dieses vielsagenden Symbols und des daran geknüpften Mythus sehen.

Der zerbrochene Wasserkrug, oder das lecke Faſs, oder das Sieb, womit die Wasserträgerin vergebens Wasser zu holen bemüht ist — Alles dies sind Bilder des unerquicklichen Lebens, das Ungeweihete führen. Ihr Daseyn ist trostlos. Sie entbehren des kühlen Wassers und der erquickenden Lehre. Ihnen sind verborgen die Gnadenzeichen des Wasserkrugs. Ihr Daseyn ist nichtig, schwankend und zwecklos. Sie verbleiben nach diesem Leben in der niederen Sphäre der Materie — ein Satz, den wir im Verfolg als Mysterienlehre nachweisen werden. Daher sind die leeren Wasserkrüge ein Sinnspruch und Sinnbild der Zwecklosigkeit, der Hoffnungslosigkeit und des Unsegens, dem die Uneingeweiheten hingegeben gedacht wurden. Diese Idee, an die Griechische Sitte angeknüpft, erzeugte nun das Bild einer unglücklichen und vergeblich arbeitenden Wasserträgerin, die mit zerbrochenem Gefäſs sich trostlos abmühet, und keine Erquickung giebt und findet. Daſs diese Vorstellung alter Mysterienglaube war, beweiset Alles. Zuvörderst heiſsen die Gefäſse der Danaiden sehr bedeutsam ὑδρίαι ἀτελεῖς [138]; sie bringen nichts zu Stande, sie geben kein τέλος; keine Vollendung, also auch keine Weihe, denn dieses Wort bezeichnete ja auch

138) Aeschinis Axiochus §. 21. p. 166 Fischer.

die Weihe und das Mysterium. Auch nannte man die unglücklichen Wasserträgerinnen Ἠπεδαναί (Proverb. Graec. Cent. III. 31.) d. i. Schwankende, die keinen festen Grund haben. Weiter wissen wir aus Pausanias (Phocic. cap. 31. §. 2. p. 876 Kuhn.), daſs der berühmte Polygnotus in der Lesche zu Delphi in seiner Darstellung der Unterwelt unter den Höllenstrafen das Schöpfen in ein Faſs mit zerbrochenen Gefäſsen abgebildet hatte; worüber sich der Referent so ausläſst: «die Personen über der Penthesilea tragen Wasser in zerbrochenen Schöpfkrügen (ἐν κατεαγόσιν ὀστράκοις), die eine hat das Ansehen einer Frauensperson, die andere ist schon ältlich. Ihre Namen stehen nicht dabei. Ueber beiden stehet, daſs sie nicht zu den Geheimnissen eingeweihet gewesen». Im Verfolg führt Pausanias ähnliche Symbole an. Die Stelle ist aber verdorben. Ueber diese Darstellung des Polygnotus vergleiche man die Ideen zur Archäologie der Malerei von Böttiger (I. pag. 263.), der daselbst auch ein altes Relief im Museo Pio-Clementino (Tom. IV. nr. 36.) mit einem ähnlichen Gegenstande nachgewiesen. Für das Alter dieser Vorstellungen spricht alles Bisherige, besonders auch die frühe Abbildung durch Polygnotus, und dann auch noch folgende bemerkenswerthe Stelle des Plato im Gorgias (p. 493. B. p. 159 ed. Heindorf.). Dort wird von der Ansicht geredet, nach der das Leben mühselig und ein wahrer Tod, der Tod hingegen Leben sey, mithin unsere Körper nur unsere Gräber. Darauf kommt die Rede auf das Sinnbild des Fasses, mit einigen Wortspielen, die man dort selber lesen muſs, und einer versuchten Deutung, wobei folgende Worte für uns zu bemerken sind: «daher wären nun in der Schattenwelt (ᾅδου) jene Ausgeschlossenen (die Ungeweiheten, ἀμύητοι) die unseeligsten, und trügen Wasser in das lecke Faſs (εἰς τὸν τετρημένον πίθον) mit einem eben so lecken Siebe (κοσκίνῳ)».

Erwägen wir nun, daſs Argos einer der ältesten Sitze der Mysterien war, und daſs man ihre Stiftung dem Danaus und dessen Kindern zuschrieb, die sie aus Aegypten herübergebracht haben sollten, so wird man es sehr begreiflich finden, wie im Guten und im Bösen die Geschichte dieses alten Königshauses mit Symbolen und Lehrsätzen vermischt wurde, die es den Griechen mitgetheilt. Danaus hatte agrarische Cultur unter die armen Pelasger in Argolis gebracht, und zugleich auch Lehre. Darum war er der Wasserbringer und Segensmann. Ein Mord, in seinem Hause verübt, zeigte ihn von der andern Seite, und seine Töchter, die Mörderinnen (einige Sagen setzten auch die Amymone in diese Zahl) waren nun die Unseeligen, die Bösen, die Trägerinnen der zerbrochenen Wasserkrüge. Als Trägerinnen der ganzen Gefäſse sind sie die Segensstifterinnen. Aber wer weiſs, ob auch nur so viel Historisches in dem Ganzen ist. Funfzig Brunnen, die jezt reichlich flossen, jezt versiegten, konnten funfzig Töchter heiſsen, und, denn auch dafür zeigen sich Spuren [139]), jezt ein Bild des Heils, jezt des Unheils seyn. Wie dem aber auch sey, das Symbol des Wasserkrugs mit dem daran geknüpften Sinnspruch und der warnenden Mysterienlehre war früher da, als die mythische Geschichte von den Strafen der Danaiden in der Unterwelt [140]). Diese war erst die später ersonnene populäre Deutung. Nach unserer Darstellung dieser ganzen Ideenreihe in Verbindung mit dem so fruchtbaren Symbol des Wasserkrugs und

139) S. die Anführungen bei Spanheim zum Callimachus a. a. O. und die Ausleger zum Hyginus a. a. O.

140) Die zahlreichen Anspielungen der Alten auf diesen Mythus s. bei Hemsterhuis zum Lucianus Dialogg. Mar. VI. 1. T. II. p. 367 Bip. T. I. p. 748 sq. Hemsterh. und bei Fischer zum Aeschines a. a. O. p. 166.

der Argolischen Mysterienstiftung wird es, denke ich, nicht mehr schwer seyn, zu begreifen, warum gerade auf die Danaiden jene Strafe der Ungeweiheten übergetragen ward.

Bei Nauplia, bei der Stadt, die Amymone's Sohn in Argolis gebaut und nach seinem Namen genannt hatte, zeigten die Eingebornen einen Felsen, worin ein Esel ausgehauen war. Das war der Weinesel. Er hatte die Weinstöcke befressen, und die Leute, von dem Nutzen belehrt, hatten davon das Beschneiden des Weinstocks gelernt (Pausan. Corinth. cap. 38.). Dies führt uns zu andern Vasenbildern des mehr mysteriösen Kreises. Ein Esel mufste es daher auch seyn, der den vom Dionysus berauschten Hephästus in den Himmel zurücktrug. Ich habe es oben (III. Th. p. 407 ff.) versucht, die vielfachen Beziehungen dieses alten kosmologischen Mythus nachzuweisen. Hier fragen wir, wie erscheint hier in der Bildnerei der Weinesel? Man antwortet, geflügelt; und wirklich sagt auch Aristides (I. p. 29 Jebb.), des Dionysus Macht sey so grofs, dafs er nicht allein Pferde beflügeln könne (πτεροῦν), sondern auch Esel selbst. Ich habe nichts dagegen, wenn dies wörtlich genommen werden soll. Der Gott, der auf einem redenden Esel, wie Bileam, zum Orakel des Juppiter reitet, der kann auch seinen trunkenen Halbbruder auf einem beflügelten Esel zur Juno führen. Wir befinden uns hier einmal in einem Kreise seltsam bedeutender Mythen und Bilder. Doch könnten jene Worte des Aristides auch eine blofse rhetorische Allegorie von der Leichtigkeit und Schnelligkeit dieses sonst so trägen Thieres seyn, und wirklich sehen wir den Esel in dieser Scene trottirend vorgestellt. Keines der vorhandenen Bilder zeigt auch meines Wissens den geflügelten Esel. Das Thier ohne Flügel sehen wir auf drei Vasengemälden bei Hamil-

ton [141]), Tischbein und Millin (II. nr. 66.). Vorzügliche Aufmerksamkeit verdient noch die Sicilische Vase mit demselben Gegenstande (abgebildet bei Millin I. nr. 9.). Hier führt der bärtige Dionysus, unter Vortretung des Marsyas mit der Doppelflöte und einer Mänade, die als personificirte Komödie bezeichnet wird, den berauschten Vulcanus zur Juno in den Himmel zurück. Ein in jeder Hinsicht merkwürdiges Bild, worin wir vielleicht eine Copie des Gemäldes besitzen, das Pausanias zu Athen in einem Tempel sah (I. 20. §. 2.). So vermuthet Millin, der dort zugleich an die Nachricht des Plinius (H. N. XXXIV. 19. 10. p. 653 Hard.) erinnert, der den Liber Pater, die Ebrietas (die Trunkenheit) und den berühmten Satyr (Periboëtus; er stand in der sogenannten Dreifufsstrafse zu Athen, s. Pausan. a. a. O.) als berühmte bronzene Werke von Praxiteles beschreibt. Merkwürdig ist dieses Vasenbild vor den übrigen auch durch die den vier handelnden Personen beigeschriebenen Namen: Μαρσυας, Κωμῳδια, Διονυσος, Ἡφαιστος. Die Verbindung des Dionysusdienstes mit den Religionen von Lemnos und Samothrace ist hierbei nicht zu verkennen. Auch auf andern Vasen finden sich Spuren davon, z. B. auf einer in der Millinschen Sammlung (T. II.

141) Das eine (bei Hamilton IV. 38.) haben wir nach Hirt (Bilderb. für Mytholog. pag. 45.) unter den Abbildungen mitgetheilt; s. Tab. V. nr. 5. Auf zwei der übrigen Gemälde ist Vulcanus unbärtig und jugendlich schön vorgestellt, Bacchus hingegen, wie hier, bärtig. Die allegorische Bedeutung des Esels in dem Osirisdienste, so wie die astronomische, habe ich aus der Sprache des Orients in den Comm. Herodott. I. p. 271 sqq. zu erläutern gesucht. Ich mufs darauf und auf die Sage, wie der Silensesel die Feuergöttin Vesta rettet, der Kürze wegen hier verweisen. Frühlingsfeste, wobei Esel in der Procession geführt wurden, haben zu diesen Fabeln Anlafs gegeben; man vergl. Ovid. Fast. VI. 311 ff. und Joh. Lydus de menss. p. 107.

nr. 7.), wo wir Cadmus mit dem Cabirenhute sehen und auf der andern Seite den Liber und die Libera mit dem demiurgischen Spiegel.

Häufiger jedoch sind natürlich diejenigen Vasenbilder, welche uns den Liber und die Libera als Hauptpersonen zeigen, um die sich die ganze mysteriöse Handlung herumdreht. Besonders mufste hier die Vermählung dieser Gottheiten hervortreten. Es war ja eine heilige Hochzeit (ἱερὸς γάμος). Es war der Prototyp einer jeden Ehe, die ein Paar schlofs, das in die Bacchischen Weihen sich hatte aufnehmen lassen. Mit jeder Ehe begann eine neue Welt, ein neues Geschlecht. Diese Welt überhaupt, diese Welt der ganzen leiblichen Generationen war das Werk des Liber und der Libera. Die Verbindung des Uranus mit der Gäa, des Himmels mit der Erde, war in der Sprache der Orphiker die erste Hochzeit, und die Erde hiefs die erste Braut. Die vierte Hochzeit war die des Liber mit der Libera (des Dionysus und der Persephone), und Letztere war mithin die vierte Braut (Proclus ad Platon. Tim. p. 293.). Hier sehen wir also eine kosmogonische Folge von Götterehen aus den Religionen von Creta und Samothrace her. Dort haben wir auch Processionen und Aufzüge kennen gelernt, wobei dergleichen Theologumene sinnlich vor Augen gestellt wurden. So veranstaltete ja auch noch das alte Rom seine festlichen Lectisternien, wobei die grofsen Gottheiten paarweise an der Tafel geordnet wurden, z. B. die zwei grofsen Demiurgen von Samothrace her, Ares und Aphrodite als Ehepaar. Unter den Griechen, die dem Sinn und Auge noch mehr einzuräumen pflegten, wurden ohne Zweifel selbst im mysteriösen Dienste die Götter noch menschlicher aufgefafst. Das einzuweihende Brautpaar sollte sich in einer solchen Götterehe gleichsam selbst wie im Spiegel sehen. Da kam nun der Sce-

nerei der öffentliche Mythus zu Hülfe von dem Beilager des Bacchus mit der Ariadne auf Naxos. Ist es doch wahrscheinlich, dafs auf einigen Vasenbildern die Ariadne selbst dargestellt ist. Diese will Lanzi (p. 125.) z.B. auf dem Bilde bei Passeri (nr. 220.) erkennen. In diesem Geiste sind nun auch die Vasengemälde gehalten, deren Gegenstand jene Götterhochzeit ist. Sie waren ja nur Abbildungen solcher Scenerien und Darstellungen, wie man sie in den Tempeln sah. Aber selbst alsdann, wenn sie ganz auf die Oberfläche des äufserlichen Lebens hervortreten, haben sie doch immer irgend einen Beisatz, der uns an den symbolischen Gehalt erinnern soll, welcher unter jener Hülle verborgen liegt [142]).

Ein solches religiöses Gastmahl ganz im menschlichen Charakter sehen wir auf einer Vase in der Königlichen Bibliothek zu Paris (bei Passeri tab. 157. und bei Millin Tom. I. pl. 38.). Unter einer Epheulaube wird hier das Mahl gehalten. Der bärtige Dionysus hält eine mit einem langen Gewande (Syrma) bekleidete Jungfrau in seinen

142) Da ich hier und öfter von den zwei Seiten sprechen mufs, die diese Bildnerei haben soll, so will ich nur gleich bemerken, dafs dies in allen Religionen der Fall seyn mufs, die ihre Lehren auf den Grund von Bildern und Sagen aufbauen. Das gilt auch von vielen Lehren der Bibel, und ich bin ganz der Meinung des Erasmus, der doch wohl wufste, was Auslegung, historischer Sinn und dergl. sey. Er trägt kein Bedenken, selbst auf die heilige Schrift ein Bacchisches Bild anzuwenden. „Idem observandum (sagt er im Enchiridion militis Christiani Canon V. pag. 127 ed. Hal.) in omnibus literis, quae ex simplici sensu et mysterio tanquam corpore atque animo constant, ut contemtâ literâ ad mysterium potissimum spectes. — Maxime vero scripturae divinae, setzt er nachher hinzu, quae fere Silenis illis Alcibiadis similes sub tectorio sordido merum numen claudunt.“

Armen. Er sitzt auf einem weichlichen Polsterlager, und zwei Tischgenossen hinter ihm. Ihnen gegenüber hält ein Vierter eine Handtrommel, auf die er so eben zu schlagen im Begriff ist. Zwischen ihm und der Tischgesellschaft schwebt der geflügelte Genius. Ich mag hier keinen Augenblick darüber streiten, ob die den Dionysus liebkosende und von ihm geliebkoste Person eine Ariadne oder eine bloſse Flötenspielerin ist. Das knapp anschlieſsende Kleid soll für Letzteres sprechen. Dann ist die Situation ganz aus dem Griechischen Leben aufgegriffen, wo Flötenspielerinnen die gewöhnlichste Erscheinung bei fröhlichen Mahlzeiten sind. Man denke nur an Plato's Symposium (cap. 5) und an Lucian's Timon (§. 55. p. 124 Bip. T. I. p. 172 Hemsterh.). Es sey eine Flötenspielerin [143]), und das Ganze sey ein getreues Abbild eines Hellenischen Festmahls. Die mysteriöse Bildnerei verschmähet auch den leichtfertigsten Schein nicht, und spielt wie in die gewöhnliche Sage so in das wirkliche Leben hinüber. Es ist dennoch kein gewöhnliches Mahl, sondern ein Mahl von typisch-symbolischer Bedeutung. Das sagt uns die Gegenwart des Genius der Mysterien, der sich vor dem Brautpaare nieder-

143) So nimmt sie Böttiger in der archäologischen Aehrenlese, der von diesem Vasenbilde Tab. VIII. eine Copie gegeben hat. Dort werden gute Bemerkungen gemacht über das weiche Polsterlager mit Kissen (cervicalia, προςκεφάλαια; s. Clearchus beim Athenäus VI. 68.), über die Flötenspielerinnen bei Griechischen Gastmählern und über die Unschuld der älteren Bacchusweihen. Der Leser muſs aber erinnert werden, wie auch dort geschehen, daſs unter jener Voraussetzung dem Bacchischen Genius aus Conjectur (der ich doch beim Copiren von Bildwerken keinen Eingang gestatten möchte) eine Doppelflöte, und dem zweiten Tischgenossen ein Trinkhorn in die Hand gegeben worden ist.

läfst, und wie zum Segen seine Hände gegen sie ausbreitet. Nun wird diese weltliche Lustscene ein Bild der Weltlust überhaupt, ein Bild des Sinnenreizes und des Vollgenusses in dieser Sinnenwelt des Dionysus und der Persephone. Haben wir doch oben im Abschnitt von der Lehre gehört, wie Dionysus denen, die in seinem bunten Reiche angelangt sind, alles Liebliche zur Genüge giebt, und wie die Bewohner seines üppigen Gebiets laute Freudenfeste feiern. Nun sollen wir dennoch in diesem sich liebkosenden Paare und seinen Genossen einen Liber und eine Libera sehen, d. h. wir sollen die Urheber dieser Sinnenwelt sehen und der Sinnenlust, und diejenigen, die sich ihr ergeben, und zugleich die leibliche Eheverbindung als die Bedingung alles irdischen Bestehens der Menschengeschlechter. Nun merken wir auch auf andere Züge: auf die bunten Flügel des Genius, auf das blumige Kleid des Liber und auf die eben so gezierten Polsterdecken. Nun beachten wir, wie der vierte Tischgenosse mit dem Zeigefinger der rechten Hand die Trinkschaale gefafst hat und vor die Augen hält (in der Abbildung bei Passeri sollte man sie für einen Spiegel halten); nun übersehen wir auch die gefüllte Schaale des vorderen Gesellschafters nicht, mag es nun Ampelus oder ein anderer seyn. Wir gedenken dort bei Flügel und Kleid an die bunte blumenreiche Welt des Dionysus, und hierbei an die feuchte und materielle Schöpfung, deren Urheber Liber ist, und in der sich diese feuchten Seelen so wohl gefallen. Zu dieser ganzen Umgebung gehört denn auch das Getöse des von dem knieenden Diener geschlagenen Tambourins. Dieses Knieen deutet doch auch wohl auf die Gegenwart hoher göttlicher Personen.

Hierbei einige Worte über die musicalischen Instrumente in diesem lärmenden Dienste des Dionysus. Das Tambourin war eben so gebräuchlich im

Cultus der Cybele als des Bacchus. Es hiefs τύμπανον, tympanum, und war auf der einen Seite flach, auf der andern erhaben [144]). Es ist zu unterscheiden vom ῥόμβος oder ῥόπτρον. Letzteres war ein aufgeblasener Schlauch, den die Corybanten und die Bacchischen Begleiter führten. Er hatte einen metallenen Ring und einen Riemen, an dem man ihn drehete, und zuweilen in die Höhe warf. Auch das Tympanum ward im Kreise gedreht, und es wird dabei wie bei der runden Gestalt wieder einer sinnbildlichen Bedeutung von Weltrund und Sphärenbewegung gedacht, an die wir in der obigen Scene wohl auch denken müssen. Häufig werden auch die Becken (κύμβαλα) und die Schellen (κρόταλα) genannt, zuweilen auch die Klappern. Es kommt hierbei Alles auf die Hauptstellen der Alten an, die ich kürzlich bemerken will. Man lese das Fragment aus Pindar's Dithyramben beim Strabo (X. pag. 719.), das Bruchstück des Tragikers Diogenes aus dessen Semele beim Athenäus (XIV. 38.), ferner Euripides Bacchantinnen (vs. 58 und 124) und endlich Nonni Dionysiaca (IX. 116. mit Mosers Anmerkung). Das Tympanum war mit Ochsen- oder Eselshaut, seltener mit Erz bespannt. Man schlug es mit dem Finger, oder mit der flachen Hand, wie z. B. in dem eben beschriebenen Vasengemälde (vergl. Catull. Carm. LXIV. 255.), oder man stiefs es gegen die Stirne. Zuweilen ward es mit Ruthen oder Stäben geschlagen. Es ist auf Reliefs (Zoëga Bassiril. tab. 5. 6. 14. 15.) häufiger als auf Vasen und Gemmen [145]). Cymbeln und Castagnetten sollen auf Vasen nie vorkommen. Häufig

144) S. Varro de re rust. III. *5. 15.* und daselbst Schneider; vergl. Schweighäuser und Jacobs zum Athenäus XIV. cap. 38. p. 306 ed. Schweigh.

145) S. die gelehrte Bemerkung darüber von Ch. G. Schwarz in den Miscell. polit. human. p. 86 sq.

sieht man aber hier Mädchen mit Saiten- oder Blasinstrumenten, und Tänzerinnen [146]). Daſs die Phrygische Tonart mit dem Cybelen- und Bacchusdienste nach Griechenland herüber kam, wurde schon im Vorhergehenden bemerkt. Spuren davon hatten sich noch in der Christlich - Griechischen Kirche erhalten, wovon sich unter den Armeniern Ueberbleibsel gerettet haben, und, bei der früher geschehenen Verpflanzung in den Occident, selbst auch in einigen Kirchenmusiken Italiens und anderer Länder; worüber die Nachrichten eines groſsen Meisters, des Abts Vogler [147]), nachgelesen zu werden verdienen, deren weitere Ausführung und Beurtheilung auſser meiner Sphäre liegt.

Eine andere Verbindung des Liber mit der *Libera*, oder der sie beim mysteriösen Festdrama repräsentirenden Personen, sehen wir auf einem noch nicht edirten Vasenbilde der Gräflich Erbachischen Sammlung [148]).

146) Vergl. Böttiger Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 196 ff., wo auch über die Bacchischen Tänze ein Mehreres bemerkt ist.

147) Im Choralsystem, Koppenhagen 1800. und besonders im zweiten Abschnitt: Historische Deduction über die alte Psalmodie p. 28 ff.

148) Es ist dies die Sammlung, die der regierende Herr Graf Franz zu Erbach auf seinen Reisen nach Italien zu Stande gebracht hat. Sie ist schätzbar durch Antiken verschiedener Classen, auch durch Büsten, worüber der groſse Kunstkenner E. G. Visconti verschiedene Urtheile abgegeben hat, auch öffentlich. Man lese z. B. was er im Museo Pio - Clementino Tom. V. p. 57. not. über den trefflichen Kopf des Claudius Drusus sagt, der eine Zierde dieser Sammlung ist. Sie ist ein schöner Besitz des Gräflichen Hauses, und auch die verständige und sinnvolle Vertheilung und Anordnung in verschiedenen Zimmern des Schlosses, die jedem Gebildeten offen ste-

Auf zwei Seiten einer Erhöhung, die unten eine Grotte bildet, sitzen Liber und Libera. Ersterer mit abgelegtem Gewande und den Thyrsus mit der mystischen Binde im Arme haltend; letztere bunt bekleidet, und das Kleid über der Schulter anfassend, wie man es mehrmals bei Frauen auf Bildwerken sieht. Ein Silen von einem angedeuteten Hügel herunterkommend, mit heftiger Gebärde, wie sie dieser Gattung von Bacchischen Wesen eigen ist, nahet sich ihr, und reicht ihr ein Ey. Zwischen den beiden Gottheiten am Eingang der Höhle liegt ein Hase. Der Sinn dieser ganzen Scene ist bei einem Blick auf den entkleideten Liber und auf den Silen nicht zu verkennen. Es ist eine Aphroditisch - Bacchische Scene, worauf auch der Hase am Eingang der Grotte führt. Gehen wir von diesem aus. Wir haben gar nicht nöthig, den Hasen für ein individuelles Bild des Bacchus zu erklären, wie Winckelmann in den Monumenti

hen, empfehlungswerth. Ich habe mich noch der besonderen Begünstigung zu erfreuen gehabt, daſs durch die Verwendung des damaligen Gräflichen Regierungsraths, nunmehrigen Oberappellationsraths zu Darmstadt, des Herrn Knapp, mir die interessante Beschreibung der sämmtlichen Antiken mit den wohlgerathenen Abbildungen von der Hand des Hofmalers Herrn Kehrer und Bauinspectors Herrn Wendt zu meiner Einsicht auf längere Zeit mitgetheilt wurde. Letzterer hatte noch die besondere Güte, mir eine Anzahl von Blättern zu überlassen, worauf er von der Fläche der Vasen selbst die Malereien durchgezeichnet hatte. Hiernach sind die Abbildungen auf unsern Tafeln VIII. IX. und XI. entworfen worden. Möchten die wenigen Bemerkungen, die ich hier über diese Vasenbilder machen werde, wenigstens die Aufmerksamkeit beweisen, mit der ich diese Sammlung gesehen, und die sie so sehr verdient. — Das zunächst beschriebene Vasenbild ist Tafel VIII. nach unserer Anordnung.

(p. 116 deutsche Ausg.) gethan. Die Stelle des Aeschylus in den Eumeniden (vs. 26.) kann das wenigstens nicht beweisen. Aber wie berühmt war nicht die aphroditische Eigenschaft des Hasen, theils wegen seiner Superfötation, wovon schon Herodotus (III. 108.), Xenophon (Cyneg. V. 13.), Aristoteles (Hist. Anim. II. 12.) und die gröfsten Naturforscher der Neueren, Linné und Buffon, wissen. Aber die Alten wufsten noch mehr von ihm zu erzählen. Sie machten ihn zu einem völligen Androgyn, und waren reich an Fabeln in Bezug auf diese Eigenheiten des Thieres [149]. Daher war auch der Genufs seines Fleisches den Ebräern verboten (Levitic. XI. 6.), welches Verbot dem Clemens von Alexandria (Paedag. 2.) zu mehreren Bemerkungen über die aphroditische und gar mannweibliche Natur dieses Thieres und seine symbolische Beziehung auf mannweibliches Thun und Ueppigkeit Anlafs giebt. Dafs auch der Hase bei Philtren oder Liebesmitteln verschiedener Art gebraucht worden, sagen uns die Alten bestimmt, und dieser Aberglaube hat sich bis zu den Neueren erhalten [150]. An diese Ideenreihe erinnert uns das Bild des Hasen, zumal hier, wo er vor der Bacchischen Grotte liegt, die ja selbst ein Bild dieser Sinnenwelt und der vollen Sinnenlust ist. Denn dafs wir hier keine gemeine Liebesscene vor uns haben, daran erinnert uns die mystische Binde, sowohl an dem Thyrsus des Gottes, als an der Wand des Hintergrundes, der hier, wie so oft, durch zwei kleine Oeffnungen in der Mauer angedeutet ist. Diese Binde versetzt uns in den Kreis

149) Schneider zu Aelian. Hist. Anim. II. 12. XIII. 12. und zu den Eclogg. physicc. §. 71. p. 30. vergl. Weiske zum Xenophon a. a. O.

150) S. die Hauptstelle bei Philostratus Iconn. I. 6. pag. 772. und daselbst Olearius.

der Mysterienscenen und Lehren, eben so wie auf andern Vasengemälden der geflügelte Genius. Von diesen Binden habe ich oben bereits das Nöthige bemerkt (II. pag. 357.) bei Gelegenheit der Samothracischen Religionen, woher sie in die Bacchischen Weihen aufgenommen sind. Nun merken wir auch auf die unten am Boden spriefsenden Blumen, und auf das blumige Gewand der Libera. Wiederum befinden wir uns in der blühenden, bunten, eitlen Welt des Dionysus. Auch das Ey in der Hand des lüsternen Silenus hat hier seine Bedeutung. In Form und Stoff war es ein uraltes kosmisches Symbol. Daher auch manche Vasen die Eyerform haben [151]), und die Eyer enthielten nach altem Griechenglauben die Grundkeime aller Wesen. Auch hier wird eine Verbindung gefeiert, die allen Wesen das Daseyn giebt. Es ist eine mystische Hochzeit. Es ist die Vermählung des Liber mit seiner Libera. Der Ort der Handlung ist der Eingang zur Bacchischen Grotte [152]), dem Bilde der dämmernden feuchten Welt des Dionysus. Mit jener Handlung selber fängt die Welt der Sinne an und das Reich der Lust und der Liebe. Darum ist auch ein lüsterner Silenus der geschäftige Ministrant. Er reicht das Bild der Zeugung und der Materie, das Ey, der Libera hin, die sich jedoch mit verschämtem Gesicht, welches sie vergebens mit dem Kleide zu bedecken bemüht ist, von ihm ab und dem Liber zuwendet. Der Schönere gewinnt der Liebe Preis. Der häfsliche Silen

151) S. Millin Peint. de Vases antiqq. Tom. I. p. 2.

152) Vergl. auch die Bemerkungen von Welcker in der Zeitschrift für alte Kunst I. 3. p. 483 f. Man dürfe, sagt er unter Anderm, unter dieser Grotte die tägliche Wohnung des himmlischen Paares denken, weil Häuser diesem Styl der Darstellung fremd und dafür Grotten eingeführt waren.

aber hat das Weltbild, das Ey. Er ist selbst das Werden der sinnlichen Welt, Dionysus aber ist deren Vollendung. Darum mag sie ohne jenen nicht werden. Libera aber wendet sich diesem zu. Und wie weich ist er hier nicht gehalten, wie weiblich fast, oder mannweiblich gegen den rauhen, thierischen Silenus! —

Aber das Bild hat noch eine andere Seite. Es ist ja ein Vasenbild aus Gräbern. Auf die Gräber legte der Grieche auch Eyer als Sühnopfer für die Todten [153]). Besonders mögen sie auch bei Bacchischen Weihungen und Begräbnissen gebraucht worden seyn. In einer Vase zu Nola, sagt Hamilton (Vases grecs, Préface I. p. 31.), hat man Eyer gefunden, und bei dem nächst vorhergehenden Bacchischen Beilager bemerkte Millin *auch* die Eyer. In die Gräber führt uns also der innere Sinn des Bildes durch das üppige Leben hinunter. Auch Hasen kommen auf antiken Graburnen öfter vor, z. B. auf einer dergleichen im Capitolinischen Museum, wo sie von Früchten aus einem umgestürzten Korbe fressen. Winckelmann in der Allegorie (pag. 636 neueste Ausg.) weiſs dieses Thier auf Grabmonumenten nicht zu deuten. Meyer will darin liebliche Anspielungen auf die Ruhe und Stille der im Grabe Schlafenden sehen (ebendaselbst p. 736.). Diese Deutung empfiehlt sich dem Sinne sehr. Doch liegen folgende Ideen der Alten näher: In einem Bilde der Eroten, das uns Philostratus (I. 6. p. 772.) beschreibt, ist ein Aepfelpflücken dargestellt, womit Amorn beschäftigt sind. Es ist ein heiteres Bild voller Leben. Die kleinen Eroten üben sich in mancherlei Spielen. Sie werfen sich mit Aepfeln und jagen Hasen

153) Luciani Dialogg. Mort. I. 1. Tom. II. pag. 129 Bip. und dazu die Ausleger pag. 400 ebendaselbst. Juvenal. Satyr. V. 84.

auf, die unter den Bäumen an Aepfeln nagen, gerade wie auf dem Capitolinischen Sarkophage. Nun weiſs man ja, was der Aepfelwurf (μηλοβολεῖν) und das Aepfelkosten für erotische Bedeutungen hatten. Auch war ja Bacchus der Aepfelerfinder [154]), der diese seine Gabe der Venus mitgetheilt hatte [155]). Es ist also ein sehr erotisches Bild, wenn ein so aphroditisches Thier wie der Hase an der Frucht der Aphrodite und des Bacchus nagt. Aphrodite und Bacchus oder, welches in dieser Ideenreihe einerlei ist, Libera und Liber sind Ehegottheiten und Gottheiten des Todes, d. h. wir befinden uns hier wie dort wieder in den Grundbegriffen der Bacchischen Religionen, wo Zeugung und Auflösung, Leben und Tod wie in der That, so in Bildern verbunden werden. Daher auch der Hase auf unserm Bilde, so wie Grotte und Ey auf diese zwei Seiten hinweisen; und der Sinn wird nicht im Wesentlichen verändert, wenn man etwa in der Hand des Silenus lieber einen Apfel erkennen wollte. Aber der Haase kann auch schon für sich auf Grabdenkmalen ein Bild des leichten Erwachens seyn, da die Alten schon wuſsten [156]), daſs er mit offenen Augen schläft. — Immer behält unser Bild die bemerkte Bedeutung: Das Leben im Wechsel mit dem Tode.

Eine andere Vorstellung dieser mystischen Vermählung weicht im Wesentlichen ab. Hier sehen wir statt des Bacchus einen nackten geflügelten Jüngling, oder vielmehr einen geflügelten Androgyn, welcher die Libera küſst. Beispiele sind bei Passeri (tab. 14.) und bei Millin

154) Athenäus III. 23. p. 323 Schweigh.

155) S. Kayser ad Philetae Fragmm. p. 60 sqq.

156) Xenophon Cyneg. V. 11. Aelian. Hist. Anim. II. 12. Pollux V. 12. 69. Schon die alten Aegyptier kannten diese Allegorie; s. meine Comm. Herodott. I. p. 396 sq.

(Tom. I. pl. 65.). Hier sah der Erstere die den Amor küssende Venus. Millin hingegen, der in seinen Vasenerklärungen überhaupt viel Empfänglichkeit für das Bedeutsame zeigt, und auch den im Dionysus von mir geäuſserten Ideen über die älteren Religionen vielen Eingang gestattet hat, erinnert (p. 117 sq.) an die mystische Bestimmung der Groſsgriechischen Vasen, und will hier entweder den Androgyn Jacchus finden, den Proserpina umarmt, oder den Genius der Mysterien, geküſst von einer Eingeweiheten. Für Letzteres scheint die kleine jugendliche Gestalt zu sprechen, die dieser Genius mehrentheils hat. Allein da wir nach der Geheimlehre uns überhaupt gewöhnen müssen, diese Gottheiten unter verschiedenen Gestalten zu sehen, wofür Proclus aus derselben Beweise beibringt (ad Platon. Polit. p. 380. 6.), so dürfte schon deswegen ein geflügelter, knabenartiger, androgynischer Bacchus hier nicht befremden, wenn wir auch nicht aus dem Obigen wüſsten, daſs Bacchus bestimmt zuweilen als Androgyn und geflügelt gebildet ward, und wenn auch die Eleusinien, die so sehr ins Gebiet dieser Vasenbilder hinüberspielen, nicht ganz eigentlich einen Knaben Jacchus aufstellten, den man in nächtlicher Procession nach Eleusis trug. Wäre dies, worüber wir nicht streiten wollen, so deutete der Spiegel, der neben dem Küssenden liegt, auf den Schöpfer der Sinnenwelt, deren Mutter Kora der junge Jacchus so eben umarmt. Also ein kosmischer Spiegel und eine kosmische Brautwerbung.

Wenn ich obiger Dogmatik zufolge behaupte: der Spiegel ist ein demiurgisches Bild, so schlieſse ich damit seinen nächsten Sinn nicht aus, den er in den Zimmern der Griechischen Frauen hatte, und mithin auch im öffentlichen Dienste der nach dem Frauenideal gedachten Göttinnen. Auch hier, wie im ganzen Verfolg, vergesse man die dem mysteriösen Symbole so

eigenthümliche Doppelnatur nicht einen Augenblick. Verschmähen wir also die Nachrichten nicht, die uns z. B. lehren, daſs der Spiegel im öffentlichen Dienst ein Ziergeräthe war. So hielten die Dienerinnen der Juno ihr einen Spiegel dar [157]). Daſs dies beim Geschäft des Anzugs und Schmückens geschah, zeigt die von Lipsius dabei angeführte Stelle des Augustinus (de Civit. Dei VI. 10.). — Aber der mystische Demiurg betrachtet seine Gestalt auch selbstgefällig im Spiegel, ehe ihn die Lust anwandelt, seines Gleichen zu schaffen, und die Naturmutter Kora putzt sich auch, und gefällt sich in der Farbenpracht ihres Gewandes, womit sie nachher die Sterblichen umgiebt. Darum heiſst er auch der eitle, der bunte (αἰόλος) und sie nicht minder. So zieht die naivste Lebensansicht in diesen sinnlichen Religionen aus dem Unbedeutendsten in das Bedeutendste hinüber. Darum merken wir auch auf den Spiegel, der in Vasenbildern so häufig ist. Das hat man nicht leugnen können. Selbst die, welche den doctrinellen Faden, der durch diese Schildereien zieht, nicht im mindesten ahneten, und oft für eine Patera hielten, was ein Spiegel war, muſsten doch oft genug ihn anerkennen. Millin ist schon aufmerksamer auf ihn gewesen. In der eben bemerkten Scene verkennt er ihn nicht (I. pag. 118.), macht aber zugleich die Anmerkung, daſs Manche diese Geräthe für Pateren halten, welches er auch für manche Fälle zugiebt; wo aber Venus vorkomme und in Bacchischen Scenen sey es oft ein Spiegel. Wir können dies Urtheil völlig unterschreiben, und wollen nun versuchen, von jener Bacchischen Schöpfungs- und Seelenlehre auf dieses Symbol eine bestimmtere Anwendung zu machen. Hierzu ist nun zuvörderst die genauere Unterscheidung

157) Speculum tenebant Junoni; Seneca Epist. 95. pag. 604 Lips. pag. 423 Bip.

der Patera vom Spiegel nöthig. Oft hilft dazu schon die Gestalt des Geräthes selbst, z. B. die Knöpfe an den Seiten, die Verzierungen oben und unten. So wird auf einer Vase bei Millin (I. pl. 65.) Niemand den wirklichen Spiegel verkennen, eben so wenig als in dem eben berührten Bilde. Dazu kommt die Art, wie das Geräthe gehalten wird, horizontal oder senkrecht, und dafs zuweilen der, welcher es hält, seinen Blick darauf richtet. Alle diese Umstände entscheiden meistentheils für den Spiegel, und wenn ja einmal eine Phiale so gehalten wird, so denke man nur an Lekanomantie, die den Bacchischen Mysterien nicht fremd war, oder an etwas sonst Bedeutendes. Auf einer Vase in der Gräflich Erbachischen Sammlung sehen wir eine Frauensperson, vermuthlich eine Priesterin, die dem geflügelten *Genius* der Mysterien den Spiegel darreicht. Also hier ist das heilige Geräthe unter den Händen von Personen, die beim Geheimdienste ministriren.

Mehrmals kommt auch die Vorstellung vor, dafs ein junger Mann oder Jüngling in einen Spiegel sieht. Das kann bald Dionysus selber seyn im Momente der ihn anwandelnden Schöpfungslust, bald die in den Dionysusspiegel blickende lüsterne Seele. Ersteres möchte der Fall seyn in einem Vasengemälde bei Millin (Tom. II. pl. 57.), denn die Frau, die dort dem Dionysus zur Seite steht, ist durch ein Attribut, wovon im Verfolg gehandelt werden soll, ziemlich deutlich als Proserpina bezeichnet. Will man aber lieber einen jungen Initiirten sehen, so hat die Weberin Proserpina neben ihm auch ihre gute Bedeutung.

§. 7.

Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung.

So viel als Beispiel des auf Vasenbildern versinnlichten Schöpfungswerks und der Demiurgen Hephästus, Dionysus und Proserpina in verschiedenen Charakteren und Scenen. Mit dem Seelenspiegel, dessen ich eben gedachte, eröffnet sich der Bilderkreis der Anthropologie, und wir wollen nun auch noch den Weg der Seele verfolgen, wie er sich in einigen Vasenmalereien vor Augen stellt. Dafs die Seelen häufig, ja vermuthlich mehrentheils, in reiner Menschengestalt ohne den Beisatz der Flügel und dergl. vorgestellt wurden, haben wir oben aus alten Denkmalen bewiesen. Dies vorausgesetzt, beginnen wir mit der Seelen Herabkunft in diese Sinnenwelt.

Auf einer noch unedirten Gräflich Erbachischen Vase [158]) sehen wir auf einem Felsen einen Jüngling in tiefem Nachdenken sitzen. Ueber ihm hängt der heilige Opferkuchen, der wegen seiner kugelförmigen Gestalt mit dem Wollknäuel und mit dem Kürbis Einen Namen hatte. Er hiefs *τολύπη*, glomus [159]). Unter

158) Nach unserer Ordnung Tab. IX. Durch einen Zufall ist das Blatt mit der weiblichen Figur vor dem Jüngling verloren gegangen, und hat daher nicht mehr auf die Kupferplatte aufgenommen werden können, welches ich um so mehr bedaure, je mehr Verdienste dieses Bild in Absicht der Zeichnung hat. Es nimmt den ganzen Raum der kleinen Vase ein.

159) S. Athenäus III. p. 445. Schweigh. vergl. Biel Thesaur. V. T. s. v. und Scaliger ad Varron. de L. L. IV. 10. p. 45. Die heiligen Kuchen sind auf Vasen eine gewöhnliche Erscheinung. Ich bemerke dabei, dafs ihre Bereitung zu Athen gewissen sehr geehrten Jungfrauen anvertraut

mehreren Arten Bacchischer Mysterienkuchen führt der strafende Clemens von Alexandria (Protrept. p. 19 Potter.) gerade auch diese Gattung namentlich an. Das getüpfelte Gewand bedeckt nur eben des Jünglins Lenden. Den Spiegel hält er vor sich hin, und sieht aus der Ferne hinein, gleichsam unschlüssig, was er thun soll. Aber der Fels, worauf er sitzt, deutet auf den Felsenweg in den Schlund, der zur Bacchischen Lust führt [160]), und zeigt an, wie nahe er schon der Sinnlichkeit gekommen. Es ist die Annäherung zur Sinnenwelt und zum Orte der Vergessenheit (λήθης τόπον), und so wird dieser Jüngling auch seiner Abkunft vergessen. Es ist eine Seele, in der so eben das Angedenken des göttlichen Lebens am höheren Orte zu erlöschen anfängt. Sie nimmt den Spiegel des Dionysus, und wenn sie hineinblickt, wird sie durch das bunte Farbenspiel der materiellen Schöpfung lüstern werden, in die Lustgrotte der Sinnenwelt herab zu steigen. Es ist eine Seele, die nunmehr dem Loose der Sterblichkeit nicht mehr entgehen wird. — Jenseits der Grotte im bunten Reiche des Dionysus steht aber die bunt gekleidete Priesterin des Bac-

war, die dort das Mehl zu den Opferkuchen (τὰ εἰς θυσίαν πόπανα) mahleten. Es gab gewisse geweihete Plätze mit Mühlen (ἱεροί τινες μύλωνες) zu Athen. — Und jene Attischen Jungfrauen hiefsen vorzugsweise ἀλετρίδες, Müllerinnen (Eustathius zur Odyss. XX. 105. p. 724. lin. 34 sqq. Basil.). Es gab auch einen Gott Εὔνοστος (von νόστος, Süfsigkeit, Speise), dessen sehr geringes Bild (ἀγαλμάτιον) in den Mühlen stand. Man verehrte ihn als den Aufseher über die Getreidemaafse (θεὸς ἐπιμύλιος; Eustathius ebendas. und zu Odyss. I. p. 9 Basil. aus Athenäus). Nach Einigen war Eunostos eine Göttin.

160) Plutarchus de S. N. V. p. 96 Wyttenb.

chus. Sie hält dem Jünglinge die heilige Binde vor, und nimmt ihn so mit auf in die Zahl der Erwählten. Sie bietet ihm das Unterpfand der Reinigung und der künftigen Rückkehr an den höheren, göttlichen Ort. Jezt geschieht der erste Schritt dazu durch den Eintritt in die kleinen Mysterien; wovon vielleicht die bunte Binde die Anzeige giebt. Weifse Binden mögen höhere Stufen bezeichnen. Das weifse Kleid wurde oben wenigstens so genannt. — Es ist zugleich die Einweihungsscene eines Neophyten.

Die Seele empfängt in der Geburt diesen Leib als ein Kleid aus den Händen der Proserpina, die es bereitet. Als Weberin hatte Orpheus, lernten wir zuvor, diese Göttin besungen. Darauf bezieht sich das Werkzeug, das auf Vasengemälden Libera zuweilen in den Händen hat. Passeri nimmt es immer für eine Leiter, und glaubt daher in der Göttin, die es trägt, die Fortuna zu erblicken. Es wundert mich, dafs er nicht an die Mithrasleiter gedacht hat. — Aber freilich sind der Sprossen nicht gerade acht, wie bei dieser. Richtig hat Millin ein Weberschiff darin erkannt. Ich füge hinzu, dafs die Vorstellung bei Passeri (tab. 140.) keinen Zweifel übrig läfst. Dort sehen wir unter dem Schiffchen ganz deutlich den Webstuhl, wie ihn die älteren Griechen hatten, die nicht horizontal, wie wir, sondern gerade herunter zu weben pflegten. Diese Weberin Proserpina mit ihrem Werkzeuge sehen wir unter andern bei Millin (II. pl. 16.) [161]) in einer Umgebung, die gleichfalls auf die Herabkunft der Seelen und ihre Einkleidung in das Gewand des

161) Das Bild ist auf unserer Tafel X. mitgetheilt. Damit vergleiche man pl. 57. im zweiten Bande von Millin, wo dieselbe Weberin neben einem Jünglinge sitzt, der vor ihr stehend einen Spiegel ihr vorhält.

Leibes anspielt. Neben ihr hält ihr Gemahl Liber den Thyrsus und den Cantharus in den Händen; Gefäſse verschiedener Art liegen im Gemach herum. Ein Satyr, in der Hand die mit der mystischen Binde umwundene Fackel, reicht der Proserpina als Vorsteherin der Geburt den Wassereimer (situla), als Symbol des feuchten Elements und der sublunarischen Sphäre, in welche die Seelen durch die leibliche Geburt herabsinken. Zur Andeutung des Zusammenhangs, worin das mystische Gewebe der Persephone mit Feuchtigkeit und Gewässer gedacht ward, gab man auch folgender Homerischen Dichtung (Odyss. XIII. 107 ff.) von der Nymphengrotte den Sinn, daſs die zur Geburt herabgestiegenen Seelen, die feuchten Seelen (Najaden), am Gewebe Lust haben [162]. Die Homerische Stelle lautet nach Voſs also:

> Auch Webstühle von Stein sind darinnen gestreckt, wo die Nymphen
> Schöne Gewand' aufziehn, meerpurpurne, Wunder dem Anblick;
> Auch unversiegende Quellen durchrinnen sie —

Ob das Homerische Bild diesen Grund hatte, lasse ich hier auf sich beruhen. So viel beweiset diese Auslegung unstreitig, daſs in den Mysterien diese Ideenverbindung gewöhnlich seyn muſste. Auch weiſs der Nachahmer alter Dionysiaden, Nonnus, gerade in der mystischen Geschichte von Zagreus Geburt [163] gar viel von dem

162) S. Porphyrius de antr. Nymph. cap. 14.

163) Ob es gleich für den nachdenkenden Leser aus meiner Behandlung alter Mythen hervorgeht, daſs ich in diesem, wie in vielen andern, wenn ich sie mystisch nenne, darum nicht den nächsten physischen Sinn von Weinbau und dergl. ausschlieſse, so ist es doch, damit meine obigen Aeuſserungen über Zagreus und dessen Tod nicht miſsverstanden werden, vielleicht gut, hier nochmals be-

Weben der Persephone zu erzählen (s. Dionysiac. VI. 150. p. 186.). Ich kehre zu unserm Bilde zurück. Von der andern Seite nahet sich der geflügelte androgynische Genius (dessen Formen hier eben so ausdrucksvoll hervortreten, wie auf einigen Erbachischen Vasen) dem göttlichen Paare, um ihm Opfergaben, einen Kranz und Früchte darzubringen. Mystische Opferkuchen hängen auch hier an der Wand. Die zu den Füſsen der Proserpina liegenden drei Aepfel kennen wir schon als ein altes Bild der drei Jahreszeiten, das auch in den Geheimdienst des Hercules übergegangen war (s. oben II. Th. pag. 220.). Hier kann es wohl auf eine Herbstfeier des Bacchus gehen. Besonders müssen wir dabei an die Göttin denken, die nach den Jahreszeiten, deren die Alten drei zählten, mit ihrer Wohnung wechselt, und jezt in der Unterwelt, dann wieder im Himmel ist, dem Saamenkorne gleich, und die zugleich die Bahn der Seelen durch den Jahreskreis des Zodiacus leitet.

Mit diesen Ideen stehen auch die Mantelfiguren in Verbindung, die auf der Kehrseite gewisser Italisch-Griechischer Vasen so häufig vorkommen, ingleichen die auch auf der Hauptseite dieser Gefäſse ziemlich häufige Vorstellung, daſs Epheben Gewänder auf den Armen tragen, oder darauf sitzen, daſs ihnen ein Gewand überreicht wird und dergl. Im Betreff der ersteren, da man

stimmt anzumerken, daſs ich auch hierbei die Beziehung auf die Frucht der Rebe und deren Behandlung zugebe, die auch Cornutus (cap. 30.) schon angegeben hat; um so mehr sagt sie mir zu, wenn ihr eine sinnvolle Wendung gegeben wird, wie sie neuerlich Welcker'n gelungen ist (zu Aristophanes Fröschen p. 229 f.). Damit bleibt es doch bei meinem Hauptsatze: daſs schon das alte Cretische Priestersystem einen kosmologischen Sinn mit diesem Mythus verband.

Jünglinge in grofse Mäntel eingehüllt sieht, ist die Erklärung, dafs diese Mantelfiguren blos als ein Chor von Zuschauern zu nehmen seyen, mit Recht durch die Bemerkung niedergeschlagen worden, dafs jene Verhüllung zu absichtlich ist; sie sey vielmehr das Zeichen eines Jünglings, der in Griechenland und Rom einige Zeit lang die Arme in der Toga und im Pallium verbergen mufste (cohibere brachia toga; Cicero pro Coel. 5.), und noch nicht mitstimmen (χειροτονεῖν) durfte (Artemidor. I. 54.). Es war eine Zeit des Schweigens. Mithin seyen jene Mantelfiguren auf Grofsgriechischen Vasen, unter welchen wir gewöhnlich eine ältere Person erblicken, Epheben, die jezt eben das Griechisch-Italische Pallium bekommen haben, und denen ihr Vater, Lehrer, *Führer* (custos) Regeln des Anstands (εὐσχημοσύνη) ertheilet [164]).

Ohne Zweifel ist hiermit die eine Seite dieser Bildergattung in ein erwünschtes Licht gesetzt. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen, um auch die andern zu erblicken. Vergessen wir doch keinen Augenblick, dafs diese Vasen Andenken an mystische Weihe sind, und den Geweiheten ins Grab mitgegeben wurden. Ein Blick auf eine alt-Attische Festfeier, sodann die Erinnerung an die Heroen- und Genienlehre und endlich die Aufmerksamkeit auf einige besondere Erscheinungen auf jenen Bildern werden hoffentlich dazu beitragen, dieser Sache etwas näher zu kommen, wenn sie sich gleich ihrer Natur nach nicht so mit Händen greifen läfst, wie Manches, das auf der Oberfläche des öffentlichen Lebens liegt.

164) S. Uhdens Brief in Böttigers Erklärung der Griechischen Vasengemälde II. p. 65. und des Letzteren Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 211 ff.

§. 8.

Das Fest der Apaturien.

Ein Athenisches Fest wollte ich vergleichen. Es war das Fest der Apaturien im October. Ueber das Detail desselben kann ich mich hier nicht verbreiten, worunter auch nach dem Sammlerfleiſs von Meursius und nach den Berichtigungen von Corsini (Fasti Attici II. pag. 306 sqq.) und Andern noch Manches streitig ist. Was wir hier brauchen, ist indessen nicht streitig. Es war eine uralte Bacchusfeier, eingesetzt vor der Jonischen Wanderung nach Asien, wohin sie die Colonisten mitnahmen; nur die Colophonier und Ephesier waren aus einem besonderen Anlaſs davon ausgeschlossen. Die Einsetzung des Festes fällt 1190 Jahre vor Christi Geburt [165]). Es war ein Bürger- und Kirchenfest. Man schrieb die Kinder an diesem Feste in das Verzeichniſs der Phratrien ein, aber auch die Erwachsenen in das Verzeichniſs der Bürger; wobei in Betreff der Tage die Angaben von einander abweichen. Dagegen ist es durch das Zeugniſs des Pollux auſser Zweifel gesetzt, daſs die Athener am dritten Tage dieses Festes, *κουρεῶτις* genannt, für die in die Phratrie (Curie) eingeschriebenen Jünglinge ein Opfer brachten, *κούριον* oder *κουρεῖον*, und für die mannbaren Mädchen, die ebenfalls dort eingeschrieben waren, eins dergleichen, welches das Heirathsopfer (*γαμηλία*) hieſs [166]). Ich übergehe die Bemerkungen über die Folgen, die dieses auf die Ausübung der Bürgerrechte auf Ebenbürtigkeit und dergl. hatte, und bemerke nur, daſs dies Letztere

165) Herodot. I. 147. — Vita Homeri cap. 29. und daselbst die Ausleger.

166) Pollux VIII. 9. §. 107. und daselbst die Ausleger.

zugleich ein religiöser Act war. Es war die Aufnahme in die angehörige Phratrie (φρατρία), unter denen man sich, wie unter den Römischen Curien (und Dionysius von Halicarnaſs übersetzt ja die Curiae immer durch dieses Wort) zugleich eine Kirchengemeine zu denken hat. Es war also, wie wir sagen würden, zugleich ein Fest der Confirmation. Auch in Bezug auf die kleineren Kinder scheint es die Bedeutung religiöser Weihe zugleich gehabt zu haben, wie die von Meursius [167]) angeführte Stelle des Andocides de Mysteriis zu erkennen giebt. Einen anderen religiösen Zug des Festes hebe ich als besonders bemerkenswerth aus: Die Athener, mit schönen Kleidern geschmückt, hielten dabei dem Hephästus einen Fackellauf unter Absingung von Hymnen [168]). Das war eines der drei Fackelfeste, die die Athener feierten (Ister a. a. O.). Auch war zu Samos die Feier der Demeter κουροτρόφος mit diesen Apaturien verbunden [169]). Sie fielen überhaupt in denselben Monat mit der so weit verbreiteten Feier der Thesmophorien, in den Pyanepsion, welcher so ziemlich mit unserm October übereinkommt. Nach der politischen Ansicht, die man von den Apaturien hatte, leitete man auch den Namen ab, und redete wohl von einem Väterfeste ἀπατόρια und dergl., worüber die Grammatiker viel zu sagen wissen. Auch eine andere Herleitung, die uns aber der religiösen Seite des Festes näher führt, hatte zunächst eine politische Wendung. Das Fest war ein Siegesfest der Athener

167) Graecia fer. in Graevii Thesaur. Antiqq. Tom. VII. pag. 725.

168) Ister im ersten Buche der Atthiden beim Harpocration in λαμπάς. Vergl. Istri Fragmm. p. 60 sq. ed. Siebelis.

169) S. des so genannten Herodotus Vit. Homeri cap. 29.

über die Böotier. Der Attische König Thymötes stritt mit dem Böotischen Könige Xanthus über ein Stück Land. Der Zweikampf sollte entscheiden; da Thymötes ihn ausschlug, so erwählten die Athener den Messenier Melanthus an seinen Platz, der nun im Zweikampfe seinen Gegner dadurch überlistete und tödtete, daſs er beim Anfange des Kampfes sagte: hinter Xanthus stehe ein Helfer mit einem schwarzen Ziegenfelle bekleidet. Als Xanthus sich umsah, stieſs ihn Melanthus nieder. So war der Kampf für Athen entschieden. Man gab fortan dem Zeus den Beinamen ἀπατήνωρ, der Männerbetrüger, und widmete dem Bacchus unter dem Namen Μελαναιγίς (denn dieser sollte der Mann im schwarzen Ziegenfelle gewesen seyn) das Fest unter dem Namen Ἀπατούρια, das Fest des Truges; auch erbauete man ihm unter diesem Namen einen Tempel [170]).

Daſs dieser Mythus mit einem alten ländlichen Festspiele der Attiker zusammenhängt, und daher seine Züge und Farben geborgt hat, ist schon von Kanne

170) S. die Stellen der Alten bei Fischer (Index ad Theophrast. Charact. in ἀπατουρ. vergl. Larcher zum Herodot. Vit. Homeri cap. 29.), womit nun noch der Scholiastes Platonis ad Tim. pag. 201 Ruhnken. und der Scholiastes mscr. Aristid. p. 118 sqq. Jebb. verbunden werden müssen. S. auch Ephori Fragmm. p. 120 ed. Marx. Auch sehe ich die Stelle des Nonnus (Dionysiac. XXVII. 302. p. 716 sq.) vernachlässigt, wo die Kriegsthat des Bacchus μελαναιγίς gepriesen und Loblieder genannt werden, worin die Attiker ihn den täuschenden (ἀπατούριον) Sohn der Thyone besingen. Dort ist auch von dem Limnäischen Bacchus die Rede, wobei, auſser dem Obigen, nachgelesen zu werden verdient, was die Ausleger zu Aristophanes Fröschen, besonders die neueren, Brunck, Beck und Welcker, zu vs. 216. über jenen Namen beigebracht haben.

(ad Conon. 39. p. 149 sq.) bemerkt worden. Gehen wir auch den übrigen Spuren nach. Ich will nicht dabei verweilen, daſs das Haderland bald ganz bestimmt Οἰνόη heiſst, wobei man an das Weinland denken könnte, bald Μελαιναί, das schwarze Land. Aber daſs jener Sieger gerade Melanthus (Μέλανθος), also auch der Schwarze heiſst, wie sein Gegner Ξάνθος (Xanthus), der Helle, der Blonde (ξανθός), und daſs der mit dem schwarzen Ziegenfelle bekleidete Bacchus als Gespenst jenem zum Heil und diesem zum Verderben erscheint, das ist nicht auſser Acht zu lassen, denn es spielt wieder an jene älteste Bezeichnung der Völker hinüber, wie wir sie auf Denkmälern der Vorzeit und in der religiösen Sage öfter finden. Auch aus Messene aus dem Peloponnes muſs gerade der hülfreiche Schwarzmann kommen, und dort in der Gegend, z. B. zu Hermione in Argolis, hatten die Leute auch einen Bacchus mit dem schwarzen Ziegenfelle (Μελαναιγίς), und feierten ihm, wie die Athener an den Apaturien, ganz ähnliche Feste (Pausan. II. 35. §. 1.). Das beweiset doch wohl deutlich genug, daſs wir in jenem Attischen Festmythus eine Tradition haben von einer Bacchischen Religionscolonie aus dem Peloponnes herauf und von einem Religionskriege, den sie mit den benachbarten Böotiern zur Folge hatte. Argolis, diese alte Pflanzung aus Aegypten her, hatte von dort auch ihren Bacchuspropheten Melampus, den Schwarzfuſs, bekommen; und aus Aegypten und Aethiopien herauf kam auch der Bacchus mit dem schwarzen Ziegenfelle. Das war ja das Schwarzland, und dort hatte man schwarze Götter, Ziegengötter besonders auch, und Bocksgötter. In der Aegyptischen Thebais sah man ja den mit Ziegenfellen behängten Ammon, und sein Sohn Osiris-Bacchus, warum sollte er nicht des Vaters Abzeichen haben? Also dieser Ammon-Juppiter, das war

Zeus Apatenor, der Männerbetrüger, der seinen täuschenden Sohn mit dem Ziegenfelle geschickt hatte. Es war ein schwarzes Fell aus dem Schwarzlande. Diese Farbe war dort die Farbe der Götter und des Heiles. Daher kämpft auch der Schwarze unter dem Schutze des Gottes, und der Helle mufs unterliegen. Unwillkührlich fallen einem hierbei die hellen und dunkelen Figuren auf alt-Aegyptischen Denkmalen ein. — Aus Aegypten, aus dem schwarzen Lande, wie es hiefs, hatte Melampus (der Schwarzfüfsige) auch die Lehre vom Phallus gebracht, und nachherige Propheten hatten sie weiter ausgeführt (s. oben III. Th. pag. 163.); eine Lehre, die in den Argolischen Lernäen und wo sie hinkam, von Tod und Leben handelte, von dieser niederen Sphäre der Sinnenwelt und von der Rückkehr aus ihr durch die Seelenwanderung. In diese Sinnenwelt sendet aber nach der Ordnung Zeus die Seelen, und der Phallusgott Osiris-Bacchus erfüllet sie mit der Lust und mit dem Truge der Sinne. Dieses leibliche Seyn, erzählen ja alte Geschichtschreiber, als Aegyptische Lehre, ist nicht das wahre Daseyn. Die Götter also, die die Seelen in diesen Schein herabschicken, und die Scheinwelt bereiten, sind trügerische Götter. Also auch in diesem Sinne kann der Ammon-Zeus der Männertäuscher heifsen, und sein Sohn, Apaturius genannt, durch Blendwerke täuschen und trügen; und das alte Siegesfest Apaturia kann nun auch in einem andern Sinne das Trugfest heifsen. Jezt erinnert man sich vielleicht auch wieder des Fackellaufs, dieses alten Lebensbildes, der an diesem Feste dem Vulcanus zu Ehren geschah, also wieder einem notorisch-Aegyptischen Gotte, wie auch die andern Gottheiten des Festes dieses Ursprungs sind: Minerva und Artemis. Letzterer opferten die Athener dabei auch eine Ziege.

Von dieser Seite zeigen uns früherhin nur diese wenigen Spuren den Sinn des Festes. Das ist aber auch hier wie immer sehr begreiflich. Bei dem Bestehen des alten Glaubens durfte ja der innere Sinn von den meisten Gebräuchen nicht offenbar werden, zumal von solchen, die, wie dieses Fest, mit den Mysterien zusammenhingen. Erst mit dem Verfall der Griechischen Religionen nach Ausbreitung des Christenthums suchten die Denker in der Nation ihren alten Glauben durch Hervorziehung der inneren Seite zu retten. So mufs, glaube ich, im Wesentlichen folgende Ansicht betrachtet werden, die der Philosoph Proclus (in Platon. Tim. p. 27.) von dem Feste der Apaturien giebt. Jenen Sieg der Athener nennt er ein Vorgeben (πρόφασιν). Darauf spricht er von dem Siege der Intelligenz über das Materielle. Der Betrug (ἀπάτη) sey das Loos der Wesen innerhalb der Welt, die von dem Ungetheilten und Immateriellen abgewichen sind (ἐξισταμένοις; so mufs statt ἐξισταμένης corrigirt werden) und den Schein haben statt des Wesens. Darauf vergleicht er die Einschreibung der Knaben in das Bürgerregister mit der Vertheilung der von Gott herabgekommenen Seelen nach ihren Ordnungen im Erdenleben, spricht auch von der Verknüpfung der Seelen mit dem Ganzen, von dem Streite, den sie im irdischen Zustande führen, von der nothwendigen Herrschaft des Geistes und von dem heroischen Thun, wozu dieses Fest hinleiten solle, und giebt dabei die Bestimmung desselben so an: es zwecke ab auf die beständige Wohlordnung in dieser Welt (— τὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὴν ἐν τῷ κόσμῳ διαιώνιον εὐθημοσύνην) [171]).

171) So habe ich das fehlerhafte εὐθυμοσύνην corrigirt. Es ist zunächst von den Ordnungen (διατάξεις) die Rede.

Dafs in dieser Erklärung Platonische Terminologien und Ansichten mituntergelaufen sind, wer wird dieses leugnen wollen [172]? Auch ist in der Deutung Einzelnes ganz mifslungen, wie es geht, wenn Alles gedeutet werden soll. Aber dafs die Erklärung selbst ihren guten Grund habe, ist eben so wahr. Zwar sprechen schon die obigen Spuren dafür, die ich absichtlich von der Erklärung des Proclus gänzlich getrennt habe. Doch auch andere lassen sich verfolgen, und dies wird mich meinem Ziele näher führen.

§. 9.

Fortsetzung.

Ein Rückblick auf die Genienlehre der Alten wird dazu einleiten, nebst einigen neuen Belegen dazu. Ohne diese Lehre ist das ganze Mysterienwesen der Griechen nicht zu erklären, und folglich auch die scenischen Vorstellungen auf den Vasen nicht. Nun wissen

Aber auch ohne das ist nicht zu zweifeln. Vergleiche man nur die Stelle des Xenophon (Cyropaed. VIII. 5. §. 3 und 5.). Es ist ein Hesiodeisches Wort; s. Hesiodi Ἐργ. vs. 441. (vs. 469.), wo derselbe Fehler eingeschlichen war, den Graevius (Lectt. Hesiod. ad h. l. cap. XII.) verbessert (vergl. auch Pollux Onomast. IX. 161.), und welche Stelle jezt auch viele Codd. bei Lanzi (s. dessen Esiodo pag. 218. 289.) verbessert geben. Die εὐθημοσύνη ist die Wohlordnung, die der Geist schafft, und wodurch er den Dingen sein Gepräge aufdrückt. Die εὐσχημοσύνη ist der Anstand, als eine Folge des feinen gebildeten Sinnes. Beides vereinigt sich in der höheren Erziehung.

172) Man denke nur an den in den Neuplatonischen Schulen so beliebten Ausdruck νοῦς βασιλεύς, worüber Ruhnkenius (Dissertat. de script. Longini §. 5.) das Nöthige bemerkt hat.

wir, wie die Griechen im öffentlichen Glauben von den Heroen und Genien dachten; wie Dichter auf der Bühne von einem Genius als Mystagog des Lebens sprachen. Wir wissen weiter, welch eine praktische Wendung der Heroenlehre in Griechenland gegeben war; wie die Heroen dem Volke vor Augen gestellt wurden, als Musterbilder zur Nacheiferung; wie daher Gesetzgeber Volksabtheilungen nach den Heroen benannten, und zwar selbst zu Athen (s. oben III. Th. p. 53 ff.). Es ist also sehr im Geiste der alten Athener, wenn auch das Einschreibungsfest ihrer Söhne und deren Eintritt in die Welt mit öffentlichen und religiösen Erinnerungen an die Heroen und deren Tugenden begleitet war. Die Apaturien waren ein Fest der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, sie waren ein Fest des beginnenden *Lebens* im doppelten Sinne. Mithin wird die innere, die religiöse Seite dieser Feier auch ihre Hinweisungen auf den Führer des Lebens, auf den Genius, gehabt haben. Vielleicht hing dies Alles auch mit Namengebung zusammen. Wenigstens lesen wir bei Plutarchus [173]) eine vielleicht hierher gehörige Stelle. Die Genien, heifst es dort, liefsen sich gerne nach dem Namen der Götter nennen, von denen sie ihre Kräfte haben: Apollonius, Hermäus, Dionysius und dergl., wie auch wir Menschen solche Namen lieben. Hier war also wahrscheinlich ein Schutzpatronat des Genius über den Menschen mit einem Namen verbunden, wodurch schon sinnlich der Genius als Vertreter des Menschen bei seinem Gotte erschien. Wie dem aber auch sey, so viel brachte der Griechische Glaube mit: Die Heroen sind die Muster der Menschen im Streben aufwärts; die Genien (Dämonen) leiten sie aus dem höheren Orte in diese niedere Welt; sie befe-

173) de Oraculor. defect. p. 421. E. p. 724 Wyttenb. vergl. Proclus ad Platonis Alcibiad. 1.

stigen die Seelen an Körper, sie begleiten aber auch die Seelen durch das Leben und aus dem Leben. Der Leib ist ein Kleid. Es giebt viele Kleider, feinere und gröbere, Gewande aus Luft, Wasser und Feuer, womit die Seelen behangen sind auf ihrer Bahn abwärts (Proclus in Platon. Tim. pag. 35.). Also die Genien besorgen die Kleider, wie Persephone sie webt, die man in der Bacchischen Lehre mit dem Webstuhle bildet, wie die Artemis schon in der alten Religion des Apollo die Spindel führte. Die Persephone hatte am Feste der Apaturien mit Antheil, so wie die Artemis ebenfalls. Es ist daher wohl nicht zu zweifeln, daſs auch zu Athen an diesem Feste eine Einkleidung der Jünglinge und vielleicht auch der Jungfrauen vorging. Mehrere Stellen der Alten spielen darauf an.

Doch, höre ich fragen, was gehen die Jonisch-Attischen Apaturien die Dorischen und Achäischen Colonisten aus Groſsgriechenland und deren Bildwerke an? Ich antworte vorerst im Allgemeinen: es war ein Bacchusfest; sodann, es kam aus dem Peloponnes herauf zu den Attikern, aus derselben Provinz also, woher auch die Colonien kamen, die auf Italiens südlichen Küsten sich ansiedelten. Und nun erinnere man sich, daſs es auch die Samier hatten. Samier kamen nach Croton. Vergesse man nun nicht, daſs die Italier und namentlich die Pythagoreer viel auf die Genienlehre hielten, ja noch mehr, daſs die Groſsgriechischen Gesetzgeber Charondas und Zaleucus sie sehr berücksichtigt hatten, zum Beweise, daſs ihre Mitbürger sehr daran hingen (s. oben III. Th. pag. 20 ff.). Hatten nun diese Griechen auch keine Apaturien, wie doch wahrscheinlich ist, so hatten sie doch auch Jünglingsfeste, die zugleich Weihefeste (Confirmationen) waren, Einführungsfeste ins Leben, Einkleidungsfeste, wie wir fast bestimmt wissen. In diesen Festen wird doch gewiſs auch der

Genien gedacht worden seyn, dieser Geber der Kleider dieses Leibes, dieser Führer durchs Leben, dieser Lehrer der Lebenskunst. Dafs diese Italisch-Griechischen Einkleidungsfeste Bacchanalien waren, haben wir oben gesehen. Eine Pythagoreerin Arignote, also eine Bürgerin dieser Städte, hatte Βακχικά geschrieben (Eudociae Violar. p. 71.). Hätten wir diese noch, so wüfsten wir ein Mehreres über den ethischen Sinn der Bacchischen Jugendfeste von Grofsgriechenland. Dafs das Einkleiden und Bekleiden in den Mysterien einen geheimen Sinn hatte, wissen wir bestimmt aus einem zufällig erhaltenen Fragment dieser selbigen Schriftstellerin aus einem Buch über die Weihen (s. Harpocration in νεβρίζειν).

Nach Allem diesem blicke man nun auf jene Vasenbilder zurück; man beachte die so häufigen Jünglings- und Jungfrauenfiguren mit Kleidern auf den Händen und dergleichen Situationen mehr. Besonders bemerke man die grofse Classe der Mantelfiguren auf der Kehrseite so vieler Vasen. Hier übersehe man drei Umstände nicht. Erstens, dafs mitunter weibliche Gestalten, Jungfrauen, in jener absichtlichen Verhüllung erscheinen; sodann, dafs der Mantel (das Pallium) oft bis über den Mund herüber gezogen ist *), und endlich, dafs Silenus zuweilen als Custos zwischen den bemäntelten Jünglingen steht (z. B. auf einer Gräflich Erbachischen Vase). — Der Silenus ist ja und heifst ein Dämon. Er ist der Führer zum Bacchus, und der Prophet seiner Lehre. Er heifst aber auch bestimmt der Pädagog, der Führer des jugendlichen Dionysus. Wie der Vater Liber erzo-

*) So wie an der Figur, die auf einem Seethiere nach den Inseln der Seeligen reitet, bei Fr. Inghirami in seinen trefflichen Monumenti Etruschi Fascic. III. tav. VI.

gen wird, so sollen alle seine Kinder und Jünglinge, Liberi, erzogen werden. — Hierdurch werden wir neben dem äuſseren Lehrkreise, den der menschliche Custos verrichtet, noch in einen andern eingeführt, der das Werk der Genien ist. Sie sollen die Seele leiten. Sie geben das Kleid des Leibes, sie führen in die Welt ein, sie lehren aber auch in der Welt leben; sie lehren die Erscheinungen verstehen und die Täuschung auflösen; sie helfen den Gott der trügerischen Sinne versöhnen, um des Lebens Meister zu werden, um sich zu sammeln aus der Zerstreuung, um durch Geist zu herrschen, und den Heroen glücklich nachzueifern im Dienste für Vaterland und seine Götter. Sie sind Führer dem Jünglinge bei dem jezt anzutretenden Wege des öffentlichen Lebens. — Daher auch so häufig der Wanderstab in den Händen des bemäntelten, reisefertigen Ephebus [174]. Das ist also eine Heilsordnung in der Lebensordnung,

174) An einen Wanderstab zu denken, giebt auch die nicht seltene Erscheinung einen Grund, daſs dergleichen Figuren oft gehend vorgestellt sind (s. z. B. die tab. 94. bei Passeri und unsere Tafel LII. rechts, ganz oben, nebst der Erklärung p. 38.). Mantelfiguren mit solchen Stäben ganz in der Stellung eines ernstlich Zuredenden sieht man ebendaselbst öfter (z. B. tab. 31.). Besonders bemerkenswerth scheint mir eine dergleichen vor einer, wie es scheint, weiblichen Gestalt stehend. Letztere sitzt auf einem Stuhle, und ist sehr sonderbar bis an den Hals in ein dickes Gewand eingehüllt. Dabei hat sie einen Spiegel in der Hand (bei Passeri tab. 56.); der Führer (custos) redet ihr zu. Also ganz das Bild einer sinnlichen, trägen Seele, die durch Ermunterung des Custos aufgeweckt wird. — Gelegentlich bemerke ich hier noch, daſs auch die häufige Inschrift auf Vasen, Καλός, der Schöne, die, wie schon Lanzi (Vasi pag. 199.) zeigt, nicht immer einen erotischen Sinn hat, vermuthlich in dieser Bedeutung der ethischen Trefflichkeit genommen werden muſs.

das ist eine Lehre der Geisterherrschaft und Wohlstellung im ganzen Leben, es ist eine εὐθημοσύνη, deren Frucht jenes Leben nach der Richtschnur (βίος ἐπὶ στάθμῃ) ist, das die Orphiker und Pythagoreer als Ideal aufstellten; und so wird das Verschliefsen des Mundes, welches auch so oft das darüber gezogene Pallium andeutet, nicht nur zu einem Zeichen der bürgerlichen Unfähigkeit, in der Versammlung der Gemeine zu stimmen, sondern auch zu einem Pythagoreischen Schweigen, das der Meister so wohl als der Genius dem Jüngling auflegen, damit er ihre Stimme höre, und der Geist sich in sich selbst sammle und erstarke. — Daneben läuft parallel eine andere Lehre; es ist die Lehre von dem Wohlgefallen, von dem Anstand für den Sinn (εὐσχημοσύνη), und die Frucht beider ist dann das, was die Socratiker die Kalokagathie nennen. Nach dieser Ansicht jener alt-Griechischen Ephebie hätten wir also in ihr eine Mystagogie, die zugleich Pädagogie ist, und die neben der gewöhnlichen Erziehung als die höhere Leitung hülfreich herlief. Das Ganze ist demnach die Anleitung zu einem schönen und seeligen Leben.

Ueber die Gewänder tragenden oder darreichenden Figuren auf den Hauptseiten so vieler Grofsgriechischen Vasen bemerke man nun noch Folgendes. Eine Absichtlichkeit in diesen Darstellungen ist nicht zu verkennen, wenn man sieht, wie die Gewänder in den Händen gehalten oder auf den Armen getragen werden. Oft sind es auch weibliche Gestalten, die sie so tragen, wie z. B. bei Passeri (tab. 84. und öfter). Nehmen wir auch an, was wahrscheinlich ist, dafs in Grofsgriechenland wie zu Athen mit jener ehelichen Vorweihe (Gamelia) eine Einkleidung der Jungfrauen verbunden war, so weisen uns die andern Symbole zugleich in einen andern Ideenkreis hin. Tragen sie nicht oft den Spiegel, jenes

Bild der sinnlichen Natur, ingleichen das Mysterienkästchen, den Dionysusbecher und dergleichen mysteriöse Attribute mehr; und ist nicht häufig der mystische Genius, sind nicht andere Gestalten in der Nähe, die es wahrscheinlich machen, daſs auch das Gewändertragen auf die bemerkte Art aus der Lehre von der Seelenwanderung erklärt werden müsse?

Dieser Ausdruck von den gröberen und feineren Gewändern und von den gröberen und feineren Seelen führt uns zu einem Blick auf die Reinigungsscenen, die auf Vasenbildern dargestellt sind. Die Feuerreinigung haben bereits Gori und Passeri auf Italisch-Griechischen Vasen erkannt; nur gingen sie von der falschen Voraussetzung aus, daſs hierin Etrurische Mythen oder Lehren aus dem Mithrasdienste zu suchen seyen. In den Griechisch-Bacchischen Weihen dienten, wie bemerkt, Fackeln zur Läuterung durch Feuer, und darauf mögen sich mitunter wohl die Fackeln beziehen, die das mystische Gefolge in Vasenmalereien trägt. An die Masken knüpft sich der Begriff der Reinigung durch die Luft, und bei einem Vasenbilde hat Millin in der Maske, an den Thyrsus des Bacchus angebunden, bereits an die Oscilla und die Gebräuche der Reinigung durch Luft wohl erinnert. An die Weihe durch Wasser hat man vermuthlich da zu denken, wo eine Initiirte neben einer Situla (Wassereimer) erscheint, wie z. B. bei Millin (II. pl. 52.). Dort ist ein Satyr Ministrant. Er bringt die Situla herbei, ohngefähr wie auf unserer Tafel X, nur daſs dort die übrige Umgebung anders ist. Dies läſst sich vielleicht noch wahrscheinlicher bei folgenden Vorstellungen, wie die in der Millinschen Sammlung (II. pl. 53. 54.), machen, besonders wegen der letzten Scene (pl. 54.). Dort wird eine junge Frau von einem Vogel getragen, der mit einem Schwane Aehnlichkeit hat, ohne doch ein eigentlicher

Schwan zu seyn. Er schwebt am Ufer des Meeres, in welchem ein Delphin und einige Fische schwimmen. Ueber die Reinigungskraft des Meeres auch im Bacchischen Ideenkreise, so wie über das Bild des Delphin, habe ich oben das Nöthige bemerkt. Da nun die erste Seite derselben Vase (pl. 53.) die Situla neben einem Manne zeigt, und wir auf der andern (pl. 54.) eine junge Frau in der beschriebenen Umgebung sehen, so möchte wohl die Aufnahme eines Ehepaars in den zweiten Grad der Bacchischen Weihen, wobei Wasser gebraucht ward, angedeutet seyn.

Neben dem Wassereimer sieht man zuweilen eine Taube, wie bei Millin (II. pl. 52.) [175]. Die Taube in den Händen der alten Fischgottheiten Asiens haben wir oben auf Syrischen Münzen nachgewiesen, und dabei die Ideenverbindung gezeigt, die zwischen dem feuchten Element und der Bruttaube in jenen alten Religionen statt fand (II. Th. p. 70 f.). Es ist dabei an die περιστερά oder Columba zu denken und an die Vorstellungen, die man mit der Bruttaube zu verbinden pflegte. Zwar in den Bacchischen Mysterien, worin die Proserpina verherrlicht ward, konnte noch ein neuer Ideenkreis, von der Waldtaube hergenommen, statt finden, die dieser Letzteren heilig war; wovon im Verfolg noch das Nöthige bemerkt werden wird. Aber vergessen wir andrerseits nicht die nahe Verwandtschaft, ja oft Identität der Proserpine mit der Venus, zumal in diesem mysteriösen Dienste, worin alte Grundbegriffe in ihrer ursprünglichen Verbindung aufgefafst wurden, oft in schneidendem Contrast mit dem Alles trennenden Volks-

175) Ueber das Symbol der Taube im Bacchischen Bilderkreise s. Böttiger Archäolog. Museum I. p. 96. 97. und Artemidorus Oneirocrit. II. 20. p. 174. und daselbst Reif. p. 350.

glauben. Andrerseits gedenke man der nahen Verbindung der Venus mit dem Bacchus. Das bestätigt auch der fünf und funfzigste Orphische Hymnus, wo sie (vs. 7.) des Bacchus hehre Beisitzerin heifst. Hiefs sie doch auch bald dessen Mutter, bald Ehefrau (vergl. oben III. Th. pag. 375.). Daher so oft ihre alten Tempel zusammen standen [176]). Auch will man auf mehreren Bacchischen Vasengemälden die Venus entdeckt haben. Darauf mag es sich auch oft beziehen, wenn Initiirte auf denselben Tauben tragen. Wenigstens bei folgender Vorstellung möchten wir allen Grund dazu haben: Auf einem noch nicht edirten Vasenbilde [177]) sehen wir einen Knaben in einen mit einem Jonischen Peristyl verzierten Tempel eilen. In der Linken hält er eine Taube und zugleich ein Salbenbüchschen mit Bändern zugebunden, die daran herunter hängen. Auf demselben linken Arme trägt er ein Gewand, mit der rechten Hand einen Weihwasserkessel. An den Seitenwänden neben dem Tempelportal hängen grofse mit Perlen besetzte Binden. Sehr wohl hat der Besitzer dieser Vase auf das Salbenbüchschen und auf die Perlen aufmerksam gemacht, in Bezug auf den Dienst der Venus. Derselbe vermuthet, dafs wir hier vielleicht eine Sicilische Feier sehen, und erinnert an die Heiligkeit der Taube zu Eryx in Sicilien. In unserer obigen Skizze des Griechischen Mythus von der Venus habe ich mit einem Worte das dortige Fest Anagogia bezeichnet (s. oben II. Th. p. 616.). Wenn die Göttin von Eryx nach Libyen ging, erzählte man, sah man am ersteren Orte keine Taube. Das war das Fest des Abzugs (Anagogia). Nach neun Tagen kam die Göttin

176) S. z. B. Pausan. Corinth. cap. 23. §. 8.

177) In der Sammlung des Herrn Grafen Franz zu Erbach. Ich habe es auf der Tafel XI. copiren lassen; vergl. die Erklärung dazu p. 47.

zurück, welches daran erkannt ward, wenn eine Taube über das Meer in ihren Tempel flog, der dann die übrigen bald nachfolgten. Das war das Fest der Rückkehr [178]). Daher bekanntlich auch die Aphrodite auf Münzen dieser Stadt mit dem Bilde der Tauben. Dieses würde noch mehr Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir wüfsten, dafs wir eine Sicilische Vase vor uns hätten. Aber die Taubenträgerin Aphrodite ist eine allgemeine Vorstellung der Griechen, wie das uralte Relief mit den grofsen Gottheiten beweiset (s. unsere Tafel IV.), und eine ganz ähnliche Figur auf einer andern Vase der Gräflich Erbachischen Sammlung ist auch eine Venus alten Styls mit der Taube auf der Hand. An die ältesten Vorstellungen müssen wir uns auch hier halten, besonders aus dem Kreise der Bacchischen Religion, der diese Vasen gröfstentheils angehören. Die alte Bacchusinsel Dia, später Naxos, heifst aber gerade in dem bemerkenswerthen Orphischen Hymnus auf die Aphrodite (LV. [54.] vs. 22.) einer der Lieblingsplätze dieser Göttin. Dort weben die Chariten dem Dionysus einen Peplus [179]). Mit der Aphrodite zugleich sehen wir dieselben Chariten beim Nonnus weben. Merken wir doch auch auf diese Weberei, besonders da wir so auffallend in unserem Bilde wieder an Gewänder und Binden erinnert werden! In Indien bei dem Festmahle des triumphirenden Bacchus singt der Lesbische Sänger Leucus ein wunderbares Lied von der Weberin Aphrodite. Vorher nennt er den alten Titanenkampf gegen die Olympier und des alten Kronos Sturz, darauf sagt er weiter: « wie einst Aphrodite zu dem Webstuhle der Athene ge-

178) Katagogia; s. Athenäus IX. 52. pag. 458 Schweigh. und daselbst die Ausleger.

179) Apollon. Rhod. Argon. IV. 425.

schritten, wie sie begonnen einen Peplus zu weben, und wie die Cypris Athene werden wollte. Aber es war eine traurige Arbeit. Während des Webens quollen die Fäden ungeheuer (ὤγκοῦτο πέλωρ μίτος), und von selbst riſs der Aufzug an dem verdickten Gewande (παχυμένοιο χιτῶνος). Dennoch lieſs die Göttin nicht ab. Sie hatte Sonne und Mond zu Zeugen ihrer Arbeit. Die Grazien Pasithea, Pitho und Aglaja spinnen ihr als hülfreiche Mägde die Fäden in die Hand. Die Liebe entweicht aus der Welt. Das Leben der Sterblichen verfliegt alternd. Harmonia seufzet über die unvollzogenen Ehen. Athene verklagt die neue Weberin. Die Götter versammeln sich. Es tritt der spottende Scherzredner Hermes hinzu, und erinnert sie bitter an die alten Binden und Fesseln, in denen sie einst von Hephästus gefangen worden. Alle Götter lachen. Die Scheu vor der Athene überwältigt Aphrodite's stolzen Sinn. Sie kehrt wieder nach Cyprus zurück, sie die Amme des menschlichen Geschlechts, und die Liebe knüpft wieder das bunte Leben (βίον αἰολόμορφον) durch den Gürtel an einander» [180]). — Ein neues Lied von uraltem Inhalt, und entlehnt aus den frühesten Dionysiaden. Alles erinnert uns hier an des Demodocus Gesang in der Odyssee. Die Nachahmung in der Form ist auch nicht zu verkennen, aber der Inhalt ist entlehnt aus alten kosmologischen Mythen. Unmittelbar auf des Kronos Sturz folgt diese aphroditische Weberei. Dabei die Erwähnung der Harmonia, und der Scherzredner Hermes wieder, kurz Alles, wie wir es oben bei der Samothracischen Lehre (II. Th. p. 330 ff.) zu entwickeln versucht haben. Von dem Alter des Inhalts und dessen kosmischer Bedeutung kann uns

180) Nonni Dionys. XXIV. 236 sqq. p. 634 sqq.

das Eine schon überzeugen, daſs die ganz hermenartige Venus in den Gärten zu Athen die Inschrift hatte: die älteste der Parcen [181]). Hier sehen wir diese älteste Parce mit ihren jüngeren Schwestern und Dienerinnen, den Grazien, die hier selbst zu Mören werden. Das war aber ein vergebliches Weben, ein trügliches Weben, das diese Amme des Menschengeschlechts versuchte. Halb vollendet verläſst sie es wieder. Das ist die Betrugflechterin und zugleich die Mutter der Nothwendigkeit, wie Aphrodite beim Orphiker heiſst (a. a. O. vs. 3.). Diese Täuscherin, diese Beisitzerin des täuschenden Dionysus, des ἀπατούριος, müssen wir etwas näher kennen lernen. Sie heiſst ja selbst auch bestimmt die Täuscherin (Apaturos) und zwar wieder in einem alten kosmologischen Mythus. Zu Phanagoria in Kleinasien, der Taurischen Chersonesus gegenüber, hatte man einen Tempel der trügerischen Venus (ἀπατούρου). Von diesem Namen gaben die Einwohner folgenden Grund an. Einst stellten die Giganten der Göttin nach. Da rief sie den Herakles zu Hülfe, verbarg ihn in einer Höhle, und überlieferte ihm einen nach dem andern zum Todschlag. Von dieser List (ἀπάτη) hatte sie diesen Namen [182]). Hier befinden wir uns wieder in den Pontischen Religionen von Asien her; aber auch der Aegyptischen Einflüsse müssen wir

181) Pausanias I. 19. §. 2.

182) Strabo p. 495 Almel. p. 383 sq. Tzsch. vergl. Stephan. Byzant. in Ἀπατουρ. — Daſs Ritter (Vorhalle Europ. Völkergeschichte p. 63.) in dem Griechischen Ἀπάτουρος noch einen Anklang des Indischen Wortes Awatar oder Awatur findet (s. oben II. Th. p. 647 ff.), wird den nicht stören, der da weiſs, wie die Griechen die herüber genommenen orientalischen Begriffe in ihrer Hellenischen Sprache genialisch fortzubilden wuſsten.

gedenken, die sich in diesen Küstenländern geäuſsert haben. Da muſs also wieder an den alten Herakles gedacht werden, an jenen Sem und Melkarth und an jenen Herakles, welcher der Dactylen einer heiſst und ist. So werden wir wohl ein altes Astrologumenon erkennen, etwa folgenden Inhalts: wie die Sonnenkraft (Hercules) mit dem Monde (Venus) im Vereine, d.i. nach Mondsperioden, nach und nach und einzeln den finsteren Kräften der Erde (den Giganten) und der winterlichen Nacht, worin sie selbst wie in einer Höhle eingeschlossen war, den Sieg abgewinnt durch Trug — einen Sieg von Tagen, den der Dactylus (der Finger) zählt (gleich wie dort in Aegypten Hermes im Würfelspiele der Isis fünf Tage abgewonnen). Doch diese Vermuthung bleibe dahin gestellt. Hier gilt es um die Grundidee, und diese ist nun nicht mehr zweifelhaft. Es ist ein kosmischer Betrug, und die Betrügerin ist eine hohe Naturgottheit, es ist die täuschende Mutter (die Maja) der Sinnenwelt. Es ist die Amme des Menschengeschlechts, die es in die Geburt bringt, in die Geburt des Leibes, in diese untere, feuchte Sphäre. Darum liebt sie auch die befruchtenden Gewässer (γονιμώδεα λουτρά) des feuchten Aegyptens (Orph. Hymn. a. a. O. vs. 19.), wo die Frauen früher gebären als anderwärts. Also jene Göttin der fruchtbaren Bruttaube ist auch die Tochter des Gewässers, die die Taube auf den Händen trägt; und indem sie in die Geburt einführt, ist sie die Parce, die den Schicksalsfaden spinnt. Aber als des Geschicks Mutter ist sie auch die Trügerin. Sie webt täuschende Gewänder, täuschend in jedem Sinne. Sie will der höheren, himmlischen Athene nachweben, aber, obwohl sie dieses Muster wählt, so ist doch das Gespinnste nicht fein. Der dicke Faden giebt ein dickes, grobes Gewand, das vor der Zeit und unter den Händen der Weberin zerreiſst. Darum heiſst es auch der Peplus

des Dionysus, dort von Parcen gewebt auf der Insel Dia, wo die täuschende, feuchte Grotte des Dionysus ist, in die er, der sinnliche Gott, die Menschen einführt, wo auch sie dann getäuscht werden durch die groben, zerbrechlichen Gewänder. Er ist ja auch der Betrüger (ἀπατούριος).

Es bedarf hiernach wohl kaum noch der Bemerkung, daſs in diesem Ideengange Aphrodite mit der Persephone ihre Rolle wechselt. Beide sind Mütter des Menschengeschlechts, beide Weberinnen dieses Leibes und Lebens. Die Form ist gut, sie ist den höheren Göttern abgeborgt; aber der materielle Stoff dieses Erdenleibes täuschet die Meisterin, und sie durch ihn. Die dicken Gewänder dieses Leibes vermögen nicht zu bestehen. Aber die Beherrscherin der feuchten Sphäre, die Tochter des Meeres, schmückt sie täuschend aus mit Perlen aus dem tiefen feuchten Grunde.

Wer sieht nun nicht, daſs diese kosmologische Betrügerin der ältesten Religionen, wie wir sie so eben kennen lernten, zugleich von einer andern Seite gesehen, zur täuschenden und schmeichelnden Liebesgöttin wird, und das Gewand ihrer Hände zu einem verschönernden Zaubergürtel, woran sie die Welt gefangen führt. Dieser Uebergang der Begriffe in einander ist in jenem Mythus der Dionysiaca des Nonnus schon deutlich angedeutet. Hierbei will ich nun nicht lange verweilen, und die antiquarisch bemerkenswerthen Unterscheidungen, z. B. des Gürtels um die Hüften und der Binde um die Brust, die hierbei zu machen sind, nicht berühren; worüber Heyne im Excurs zum vierzehnten Buche der Iliade das Nöthige gelehrt abgehandelt hat. An die Begriffe will ich erinnern, welche nun mit diesem Gürtel (κεστός) der Venus verbunden wurden, und an die My-

then, die daher ihr Daseyn erhielten. Hauptsächlich aber gilt es hier darum, dafs im öffentlichen Tempeldienste zu Corinth, Cyprus, Eryx und so weiter die Jungfrauen in einem etwas andern Sinne ihren Gürtel der Aphrodite weiheten, als wir hier in einer mysteriösen Vasenmalerei neben dem Tempel dieser Göttin die beperlten schweren Binden aufgehängt sehen. In Betrachtung des ganzen Gebiets, wozu diese Bilder gehören, und neben dem Weihwasserkessel, auch bei dem beflügelten Geniuskopfe auf derselben Vase, müssen wir wohl an die bedeutsamen schweren Decken und Gewänder denken, die die Venus als Weberin gewebt hat, an dies materielle, aber geschmückte Kleid dieses Leibes. Ueber jenen Kopf, neben welchem die Flügel erscheinen, wäre noch mehr zu rathen und zu sagen. Es könnte, da er, wie es scheint, weiblich ist, am Ende die Aphrodite selbst seyn, der in diesen Religionen die Flügel nicht fremd sind, wenn man auch nicht in Anschlag bringen will, was Winckelmann (Monumenti I. 2.) zur Unterstützung dieser Meinung im Allgemeinen beigebracht hat. Ueber das Salbenfläschchen, das im Dienste der reizenden Aphrodite so eigentlich an seinem Orte ist, und mithin auch zu den Attributen der Verführerin im mystischen Sinne sich schickt, habe ich nach dem, was neurelich Böttiger in der Aldobrandinischen Hochzeit (p. 47.) über die mannigfach gestalteten Salbengefäfse der Alten bemerkt hat, nichts hinzuzufügen; sondern kann nun sogleich zu meiner Ansicht des ganzen Bildes übergehen. Es ist ein Neophyt der Bacchischen Weihen, der in den Tempel der Aphrodite eilet, um ihr seine Gaben darzubringen — eine Vorstellung, deren es viele ähnliche auf diesen Vasenbildern giebt; z. B. bei Millin (I. pl. 64.) sehen wir einen Neophyt der Libera eine Myrte darbringen. Der unserige ist ein Knabe, dem wohl so eben das Haar

geschoren worden, wie es zu Athen an dem Feste der Apaturien geschah (Hesych. in κουρεῶτις). Er trägt ein Kleid auf seinem Arme; oder ist es ein Tuch zum Abtrocknen? Auf jeden Fall müssen wir nach dem Sinne dieser ganzen Lehre in diesem Knaben eine Seele sehen, welche in das feuchte Reich der Libera und Aphrodite herab gekommen ist, die nun zwischen den grofsen Binden hindurchgeht, und sich selber schon mit einem Gewebe schleppt.

So weit von dem Seelenwege abwärts in den Leib. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs auch der Weg aufwärts in den mystischen Scenerien, und folglich auch auf deren Abbildungen in Gemälden und Vasenmalereien dargestellt worden seyn werde. Wie in dem Lehrsysteme, so werden auch in Bildern Bacchus und Proserpina als Todtenrichter, als Begnadiger erscheinen, die der Seelen Rückkehr und Abschied aus dem Leben bestimmen; und wie der berauschende Dionysuskelch und andere Symbole der sinnlichen Existenz vorkommen, so wird nun auch der Weisheitsbecher zu sehen seyn, dessen Trunk die Seele zur Besinnung bringt, und die Wasserurne als das Begnadigungszeichen im Thierkreise auf der dem Erdenleben entgegengesetzten Stelle. Dahin könnte z. B. vielleicht das Vasenbild bei Millin (Tom. I. pl. 55.) gedeutet werden: Zwei Initiirte, mit dem Symbole der Weihe, der heiligen Binde, geschmückt, weisen beide aufwärts. Zwischen ihnen steht der bärtige Dionysus mit dem Stabe (Richterstab oder, wenn man lieber will, Wanderstab), gleichfalls mit dem Blicke nach Oben gewendet. Ueber dieser Scene sieht man den Wasserkrug an der Wand hängen, hier also das Zeichen des Wassermanns. Daneben eine Bacchantin mit der Doppelflöte, um den Zug aufwärts zu gelei-

ten; wie wir auch oben die Baccha als Komödie den Zug (κῶμος) des Dionysus und Hephästus zum Himmel begleiten sahen.

Noch entschiedener möchte die Vorstellung auf der Kehrseite [183]) der berühmten Vase des Prinzen Poniatowski bei Millin (Peint. de Vases antiqq. T. II. pl. 32.) in diesen Ideenkreis gehören. Auf der Vorderseite sieht man eine Vorstellung aus den Attischen Thesmophorien: Ceres giebt dem Triptolemus das Saamenkorn. Oben sehen wir Zeus, und ihm eilfertig berichtend Hermes, dann Proserpina, die eben aus der Oberwelt ankommt, und neben ihr eine andere weibliche Figur mit einem Blumenzweige in der Hand, in welcher man die Hora als dienende Zofe (den Frühling) erkennen will [184]). Es ist der Spruch des Zeus vorgestellt, wonach Proserpina dem unterirdischen Gemahl Pluto zum

183) Ich habe sie auf der Tafel XIV. copiren lassen. Von der Hauptseite, nach unserer Ordnung Tafel XIII, wird im Verfolg kürzlich die Rede seyn.

184) S. Welcker (Zeitschrift für alte Kunst I. 1. pag. 105 f.), der den oberen Plan für ganz Olympisch hält, wie Visconti, dessen Erklärung er im Uebrigen zwar für nicht glücklich hält. Auch die Meinung Zoëga's, der in den vier auf dem oberen und unteren Plane vertheilten weiblichen Personen die Metanira mit ihren drei Töchtern erkennt, verwirft er, und erklärt die beiden auf der oberen Fläche befindlichen weiblichen Figuren (Metanira und ihre Tochter) für Persephone und Hora, die beiden anderen auf der unteren für zwei Keleïden in dienender Verrichtung, statt der Hecate und der aus dem Homerischen Hymnus unglücklich erborgten Rhea. Insbesondere ist Welcker bemüht, gegen die bisher herrschende Meinung die Verschiedenheit der Vorstellungen dieses Vasenbildes von denen im Homerisehen Hymnus auf die Ceres zu zeigen.

Eigenthume bleibt und nur einen Theil des Jahres oben bei ihrer Mutter Ceres. Also Tod und Leben, das in die Erde gesenkte und verjüngt wieder hervortreibende Saamenkorn. Die Vorderseite dieser trefflichen Vase war demnach leicht zu deuten. Aber zur Erklärung der Kehrseite bedurfte es eines so geübten Kenners, als E. Q. Visconti ist, um den Gegenstand derselben mit einer, wie mich dünkt, hohen Wahrscheinlichkeit zu entdecken. Ein nackter Jüngling mit dem Stabe in der Hand tritt aus einem mit zwei Jonischen Säulen verzierten Tempel heraus, an dessen Eingang ein Hund zu seinen Füfsen sitzt. Neben dem Tempel steht ein anderer nackter Jüngling mit einem Gewande auf dem Arme. Auf der andern Seite eine bekleidete weibliche Figur mit einer Patera (oder ist es ein Spiegel?). Oben ein dritter Jüngling, nackt, mit Früchten auf einer Schüssel; auf der andern Seite oben eine bekleidete Frau mit dem Mysterienkästchen und einem bebänderten Kranze. Den Rand der Vase umgiebt eine Guirlande von Epheu; auch sind Masken und Schwanenhälse darauf angebracht, die man auf Bacchische Vorstellungen bezieht (s. Millin zu dieser nr. p. 50.).

In der im Tempelvestibul stehenden Hauptperson erkennt nun Visconti den Liebling der Ceres Jasion. So haben wir auf der Vorderseite den Triptolemus, den Saamenaustheiler, und auf der Kehrseite den Vater des Saatenreichthums (des Plutus), mithin die beiden Lieblinge der Ceres. Ein Jeder wird in dieser Erklärung die schönste Harmonie von Bild und Idee auf Haupt- und Rückseite ohne mein Erinnern bemerken. Auch Millin hat sich daher begnügt, diese Viscontische Deutung vorzutragen. Die Gründe der Erklärung kenne ich nur aus dieser Millinschen Darstellung. Hieraus sehe ich, dafs der Hund dem Jasion als Jäger zukomme, wie ihn Theocritus beschreibt. In der Stelle des

Theocritus finde ich keinen Anlaſs dazu (s. Idyll. III. 50.). Dort ist nur von der heimlichen Liebe der Demeter und des Jasion die Rede, mit einer Anspielung auf die mysteriöse Geschichte dieser Liebe. Die Worte sind diese nach Voſsens Uebersetzung:

— — — Auch neid' ich Jasion,
Der so vieles genoſs, als kein Ungeweiheter höret.

wo der gelehrte Scholiast sehr wohl an die Mysterienlehre von dieser Liebe erinnert. Nach der ganzen Vorstellung ist Jasion ein Ackerbauer, und Nonnus (Dionys. XLVIII. vs. 677. pag. 1288.) nennt ihn bestimmt so. Dieses Attribut des Hundes, verbunden mit der mysteriösen Anspielung, mag uns vielleicht dieser ganzen Vorstellung etwas näher führen.

Zuvörderst vergesse man die enge Verbindung der Ceresfeier mit der Religion des Bacchus nicht, woran die Verzierungen der Vase, der Epheu und dergl., Jeden erinnern. Auch war Bacchus der Ceres Beisitzer, so wie der Orphische Hymnus (XL. [39.] 10.) die Eleusinische Ceres bestimmt die Altargenossin des Bacchus nennt. In demselben Hymnus (vs. 20.) wird die Göttin um beglückenden Reichthum und um die Königin des Lebens, die Gesundheit, gebeten. Beides verlieh aber Jasion. Er ist der Heiland Ἰασίων in diesem doppelten Sinne vorerst. Mit ihm hat Ceres auf der Insel Creta, auf dem dreimal geackerten Saatfelde (ἐν τριπόλῳ), den Plutus, den Reichthum, erzeugt [185]); von welchem Saatfelde auch vielleicht der Säemann Triptolemus den Namen hat [186]). Nun erinnern wir uns ferner, wie schon in jenem

185) Hesiod. Theogon. 969. vergl. Diodor. Sic. V. 77. und daselbst Wesseling.

186) S. oben II. Th. p. 734. Nach Welcker (Zeitschrift für alte Kunst I. 1. p. 112.) bezeichnet Triptolemos bestimmt

'Ιασίων die Begriffe der Saaten treibenden Kraft und der heilenden Kraft in einander fliefsen (II. Th. p. 378 ff. 400. 412 f.); wie ferner die Ideen Aesculapius, Acesius, Telesphorus, in den Religionen von Epidaurus, Pergamus und im alten Arcadischen Mythus [187]) durch die Grundbegriffe der Einweihung in Mysterien und der Heilung verbunden waren. Dafs diese Ideen auch in den Eleusinien Eingang gefunden hatten, beweist nicht nur der alte Dienst der Cabirischen Ceres an vielen Orten, besonders in Samothrace, sondern auch besonders der Umstand, dafs Aesculapius zu Eleusis als Vorsteher einer Nachweihe in der Epopsie, also wieder als wahrer Telesphorus in That und Namen vorkam [188]). Das war der achte Tag der Eleusinien, ein neuer Heilstag, und Aesculapius der Achte, oder Esmun, war dieser neue Heiland. Durch ihn wird auch Ceres nun zur Isis Salutaris oder

den Pflüger. Er erklärt sich dort gegen mich, dafs ich eben diese Erklärung, die im Triptolemos den Pflüger erkennt, nur als zweifelhaft hätte gelten lassen, da sie doch durch so vieles Andere bestätigt werde. Ursprünglich seyen die Namen schwerlich jemals auf mehrfache Wortstämme bezogen worden, wenn sie auch später verschiedentlich gedeutet worden — ein Satz, dem wir nach allem Bisherigen keineswegs unsere Zustimmung geben können.

187) Hiernach ist Jasion auch der Sohn des Juppiter und der Plejade Electra. S. Apollodor. III. 12. und dort Heyne p. 292. Schol. ad Odyss. V. 125. (vgl. meine Meletemm. I. p. 53.). Sturz ad Hellanici Fragmm. nr. C. p. 127. p. 99. Hygin. fab. 270. und daselbst die Ausleger und der Scholiast. Lycophron. Cassandr. 29. p. 320 ed. Müller. Hiernach bekommt er auch seine Verwandtschaft mit Sternbildern.

188) Pausan. Corinth. cap. 26. §. 7. Philostrati Vita Apollon. IV. 6.

zur Hygiea; und so sehen wir in dieser Verbindung des Aesculapius mit der Eleusinischen Ceres wieder dasselbe, was der Mythus von der Liebe dieser Göttin zum Reichthum gebenden Heiland Jasion von Creta sagt. Als Jasion war er dem Triptolemus auf dem Saatfelde (ἐν τριπόλῳ) verbunden. Als Acesius oder Asclepius in den Eleusinien ist er Schlangenmann, und so auch dem Führer des Schlangenwagens Triptolemus verbrüdert. Es ist beides die Erdschlange des Ackerbaues und die Heilschlange Agathodämon (der Isis und des Asclepius). Auch ist es die Schlange am Himmel. Asclepius ist nämlich der Schlangenhalter Ophiuchus, wie schon die Alten wufsten (Eratosthenes Cataster. 6. und dort Schaub.). Der Ophiuchus ist ein herbstliches Zeichen. Er steht am Scheidepunkte zwischen der Tag- und Nachtseite. Er leitet in die Finsternifs und zu den Todten. Also auch die Seelen leitet er. Wir haben diesen Satz oben bestimmt bewiesen (II. Th. p. 411.). Er führt sie nach dem Zodiacalwege der Mysterienlehre aus der Menschenpforte im Zeichen des Krebses, die in dieses Leben führt, in die Götterpforte des Steinbocks. Diese beiden Pforten werden jede von einem Hunde bewacht, wie wir oben aus Clemens von Alexandrien gezeigt haben. Einen Weinhund von Attica haben wir oben aus der alten Bacchusfabel kennen gelernt. Er begleitete den Weingeber und die Jungfrau, dessen Tochter. Diese Erigone, die Jungfrau, tritt manchmal wieder als Ceres auf mit dem Aehrenbüschel, und der Hund ist ein heilendes Zeichen. So mufsten einst die Athener, da eine Krankheit sie heimsuchte, auf des Orakels Geheis den Hund des Icarius verehren und versöhnen (Aelian. H. A. VII. 28.). Es ist also ein Hund der Erlösung im alten Attischen Mythus bekannt. Dieser Erlösungshund begleitet den Icarius, er begleitet auch den Hermes, Hermes den Arzt und Erzieher des Asclepius,

den Hermes, der wie sein Zögling Seelenführer (Psychopompus) ist. Hermes der hundsköpfige begleitet nach uralter Religion die Seelen ins Todtenreich und erlöset sie aus den Banden dieses Leibes. Er ist auch ein Heiland, ein Seelenführer und Seelenarzt, wie jener Heiland Jasion, der in Samothrace der Ceres vermählt ward. Von den Samothracischen Weihen versprachen sich die Menschen nicht allein Wohlfahrt des Leibes und Genesung von Krankheit, sondern auch Besserung und Heilung der Seele (s. Diodor. V. 49.). Dort stellte man in den Mysterien die grofsen Gottheiten in ihrem Schöpfungswerke und die Heilsordnung scenisch dar. Dafs dies auch in den Eleusinien geschah, daran läfst uns *alles* Bisherige nicht zweifeln. Mithin wird dort auch der Heiland Jasion als Führer der Seelen, als der Vollender ihres Lebens und als ihr Erretter vorgestellt worden seyn. Da mufste denn auch das Haus der Götter vorkommen, und die Pforte, die dazu führt, mit dem Hunde, der als Wächter an diesem Orte zu einem wahren Hunde des Heils, zu einem trostvollen Hundsstern (Taschter) werden mufste (s. I. Th. p. 424. 752.).

Aber auch Heros war Jasion. So hiefs er ja selbst zu Samothrace (s. II. Th. pag. 352.). So kennt ihn auch Homerus, der ihn wegen der genossenen Gunst der Ceres durch Juppiters Blitz erschlagen läfst [189]), wovon die nachherigen Dichter einen sehr unreinen Grund angaben. Homerus weifs noch nichts davon [190]). Er war

189) Odyss. V. 125. Eustathius führt hierzu, wo er von diesem Mythus redet (p. 213 Basil. p. 1528 Rom.), unter andern den Hellanicus an, ingleichen den Arrianus, nach welchen Jasion, begeistert von Ceres und Proserpina, in mehrere Länder kam, auch nach Sicilien, und die Orgien dieser Gottheiten lehrte.

190) Vergl. Heraclides Alleg. p. 202 ed. Schow.

vom Blitz erschlagen, wie Aesculapius, der sogar Todte erweckt hatte. Von Jasions Leben und Tode wurde in den Mysterien der Schlüssel gegeben (Diodor. V. 49.). Ganz gewifs erhielt dort der Feuertod durch Blitz auch einen andern Sinn, übereinstimmend mit der auch durch die Herakleen hindurchziehenden Idee der Feuerläuterung und Reinigung der Seele. Und wie Herakles standen Triptolemus (der im Feuer Geläuterte) und Jasion den Attischen Jünglingen als Vorbilder [191]) ihres Lebens und Strebens da. Ein würdiges Brüderpaar (sie galten ja auch für die Zwillinge am Himmel), würdig der Nacheiferung als die ersten Pflanzer, als die Geber des Saatkorns, als grofse vaterländische Heroen, als Heilande in jedem Sinne; und vielleicht war jener Jasion als Acestor Schutzpatron von dem Attischen Geschlechte der Acestoriden. Sie waren auch die Lehrer und Propheten. Von Jasion wufste man zu erzählen, dafs ihn Ceres und Proserpina begeistert habe [192]). Also ein Begeisterter, wie der Weissager und Prophet bei den Tusciern, der Ackergott Tages. Aus Tuscien sollten nach einer Sage auch Jasion und Dardanus, jene alten Samothracischen Propheten, entsprungen seyn [193]). — In der

191) Daher nicht nur Triptolemus mit dem Schlangenwagen öfter auf Vasen und andern Denkmalen vorkommt, sondern auch derselbe junge Mann mit dem Hunde. So sehen wir ihn gleich auf dem folgenden Vasengemälde bei Millin (T. II. pl. 32.) in einem Distyle sitzen, den Degen vor sich, und den Hund, dem er schmeichelt, zu seinen Füfsen, und auch hier wieder zur Seite Initiirte. Hier haben wir wieder einen Jasion, und zwar diesmal mit heroischen Waffen. Er hat seinen guten Kampf gekämpft, und ruht in seinem Tempel aus.

192) S. die vorhergehende Note 189.

193) Virgil. Aen. III. 167. und dazu der Excurs von Heyne.

höheren Würde des zum Gott gewordenen Heros stand Jasion nun als göttlicher Heiland und Vollender da; d. h. als Heiland der Seelen, der sie erlöset aus den Banden dieses Leibes, der sie gesund macht, und ihnen die Rückkehr bereitet an den göttlichen Ort durch die Pforte der Götter. — Nach dieser Entfaltung der ganzen Ideenreihe [194]), die mit dem Mythus von Jasion verbunden war, hat nun der Hund in dem Vestibul des Tempels seine gute Bedeutung. Es ist der Wächter des Götterhauses im Steinbock, und die ganze Vorstellung ist jener vergötterte Eleusinische Heros Jasion, der in der Thüre des Göttertempels neben dem Hunde mit dem Wanderstabe als Seelenführer erscheint. Priesterinnen und Hierodulen reichen ihm auf der einen Seite ihre Gaben dar, worunter das Mysterienkästchen zu bemerken ist, so wie das Diadem um das Haupt des Verehrten und die mystische Binde, die an der Wand hängt. Auf der andern

194) Sollten in dieser Ideenreihe zu viele Fäden zugleich angeknüpft scheinen, so halte man nur Folgendes fest: 1) Jasion ist in Samothrace und Creta Liebling der Ceres Cabiria; er ist ihr was Esmun (der Achte) der Astronoë von Phönicien ist. 2) Jasion ist in Samothrace Heiland in jedem Sinne. 3) Was Jasion in Samothrace ist, ist Asclepius zu Epidaurus: Heiland in jedem Sinne. 4) Am achten Tage der Eleusinien ist er Beisitzer der Ceres — wie Jasion der Gott im Idäischen Systeme. 5) Der Hund ist Aesculaps altes Attribut (s. Pausan. II. 27. §. 2.). 6) Folglich hat auch zu Eleusis der Heiland und Seelenführer Asclepius-Jasion den Hund des Heils und der Götterpforte. — Ueber das Symbol des Hundes, welches Asclepius führt, vergl. auch Sickler: die Hieroglyphen im Mythus des Aesculapius pag. 25 f. Nach ihm sind aber die Hunde hier nichts anders, als die Symbole des unterirdischen, Erdrevolutionen durch Feuer und Wasser anzeigenden Brüllens (??).

Seite sehen wir Attische Jünglinge, die sich ihm als dem vaterländischen Heiland nahen. Es sind Neophyten, die ihm auf der neu betretenen Lebensbahn nachfolgen wollen. Sie tragen ihre Gewänder, das Zeichen dieses Leibes. Er, wie sein Zwillingsbruder Triptolemus, soll ihnen auf ihrer Wallfahrt zu ernsten, edeln Bestrebungen Muster seyn, so wie im Tode der Führer ihrer Seelen in das Götterhaus.

Sechstes Capitel.

Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.

§. 1.

Einleitung.

Nachdem wir nun den mysteriösen Kreis des *Bacchus* durchwandert, wenden wir uns zu der Betrachtung der Mysterien des Eros zu Thespiä und des Mythus von Amor und Psyche; eines Mythus, der uns die angeborne Unersättlichkeit und Sehnsucht der menschlichen Seele nach einem Heile, das über jedes irdische Heil erhaben ist, auf eine so herrliche Weise darstellt. Nur muſs ich hier die Bemerkung vorausschicken, daſs die zunächst folgenden Andeutungen nicht den Anspruch machen, die Mythologie des Amor und die Allegorie von Amor und Psyche in allen ihren Wendungen zu erfassen. Es sollen hier nur einige Grundzüge der Erotischen Mysterien von Thespiä entworfen, und zu zeigen versucht werden, wie der Grundgedanke jener Allegorie im Orient entstanden, von der Griechischen Geheimlehre dann aufgenommen und nationell weiter gebildet worden ist.

Indem wir nun diese Idee von ihrer untersten Stufe an zu entwickeln suchen, tritt als die erste und niedrigste Stufe, Körperliebe, hervor, wo Eros die bloſse Vergötterung des Naturtriebes ist, der Körper mit Körper vereinigt, und dadurch Grund der Fortdauer lebendiger Geschöpfe wird. Daher denn unein-

geschränkte Verehrung des Geschlechtstriebes und Personification aller seiner Momente und Zustände; welche Form besonders im Vorderasiatischen, Pontisch-Mysischen Dienste des Amor und der Venus hervortritt [1]), und wie in dem Griechischen Eros zu Parium. Hierher gehört dann jener Priapus, von dem wir bereits oben (II. Th. p. 111.) gehandelt, ein Sohn des Dionysus (oder des Adonis nach Andern) und der Aphrodite, mit seinem ganzen Gefolge, wie ich es oben a. a. O. bezeichnet, ähnlich den Bacchischen Thierdämonen, den Satyrn, Silenen, Panen u. s. w. — lauter wilde, thierische Regungen und Zustände in ihren blinden Trieben. Dahin beziehen wir ferner die Artemis Priapina [2]), keineswegs die spröde Jungfrau, die Homerus und die Dorer kannten, so wie die Venus Epitragia (ἐπιτραγία; Plutarch. Theseus cap. 17. p. 40 Leopold.); dahin endlich auch das alte Bild der Superfötation, das Bild des Hasen, ingleichen das Bild der thierischen Brunst und Zeugungslust, den Bock, den wir nebst dem Bilde der Ziege dem Amor auf Gemmen beigesellt finden [3]). Es ist dies die Venus, die aus dem Schaume des Meeres entstanden, worin des Uranus Zeugungsglied gefallen, oder, nach einer andern Genealogie, die Tochter des Zeus und der Dione (s. oben II. Th. p. 613.).

1) Beide Stufen, sowohl die höhere als die niedere, finden sich ohne Zweifel allerwärts beisammen, wie wir z. B. bald in Böotien sehen werden. Hier scheide ich aber so geographisch, weil die erste niedrigste Stufe am breitesten im Vorderasiatischen Dienste sich zeigt, und weil dort der Priapusdienst sich am längsten erhalten hat.

2) S. oben II. Th. p. 112.

3) S. Lipperts Dactyliothek. Erstes Tausend nr. 779. 807. 792. 797. 818.

Diese unbedingte, unbegränzte Verehrung der Geschlechtskraft und Geschlechtslust, die wir als die erste und niedrigste Stufe bezeichnet haben, und die hauptsächlich in Vorderasien sich ausgebreitet, war auch dem mittleren Griechenland nicht fremd, wo zwar Höheres an Niederes, wie wir bald sehen werden, geknüpft ward. Und somit gehen wir über zu dem Amor von Thespiä. Diese Stadt (Θεσπιαί), deren Lage Pausanias (IX. 31. p.96 sqq. Fac.) und besonders Strabo (IX. 25. p.409. p. 441 sqq. Tzsch.) schildern, auf der südwestlichen Seite des Helicon, war der Hauptort einer Landschaft, zu deren Gebiete auch die Stadt Ascra (Ἄσκρη) gehörte, die Vaterstadt des Hesiodus, an der rechten Seite des Helicon, auf einer Anhöhe, in einer unbebaueten, steinigten Gegend (τραχέος τόπου). In der Nähe von *Thespiä* auf dem Helicon war der Hain der Musen mit den heiligen Quellen der Aganippe und Hippocrene; hier war auch die Höhle der Libethridischen Nymphen (Λειβηθρίδων). Thracier sollten es, so erzählt Strabo, gewesen seyn, welche den Helicon den Musen gewidmet [4]);

4) S. Müllers Orchomenos p. 381 ff. Vergl. über die politische Verfassung und Stimmung der Thespier, die mit den Chäronäern und Tanagräern zum Orchomenischen Gaubunde gehörten, mehrentheils erbitterte Feinde von Theben waren, und mit sieben adelichen Geschlechtern an der Spitze des Staats, auf gut Lacedämonisch Ackerbau und Gewerbe für unehrlich hielten, die gehaltreiche Schrift von Kortüm zur Gesch. der Hellenischen Staatsverfassungen, Heidelberg 1821. p. 84 — 88; wo einige Meinungen Müllers berichtigt sind, dessen Vorstellungen vom Verhältniſs des Apollo - und Bacchusdienstes (ebendaselbst) ich, nicht aus Hartnäckigkeit, sondern aus der Ueberzeugung, daſs historisch wirkliche Religionskriege im priesterlichen Griechenlande nicht zu leugnen sind, zur Seite liegen lieſs.

Thracier und Pelasger sollten einst in Böotien sich niedergelassen, und dort die Erziehung der rohen Menschheit übernommen haben [5]. — Nördlich von Thespiä war der Phönicier- oder Sphinxberg, wo Oedipus seine Weisheit bewährt haben sollte; nordöstlich Theben und auf dem Wege dahin der Tempel der Cabiren; südwestlich der Helicon, Ascra, der Tempel der Musen; endlich südlich der Busen von Crissa mit dem zu Thespiä gehörigen Hafenplatze Creusis [6]. Im Lande der Thespier floſs endlich die Quelle, wo Narcissus im Spiegel des Wassers sich besah [7].

5) Also Bacchisch-Apollinischer Cultus, wie wir ihn oben im Orpheus und in dem Dienste der Musen betrachtet haben. Es erhielten sich aber diese Institute nicht blos in der gebildeten Zeit Griechenlands, sondern bis in die Römische Kaiserzeit blieb Thespiä in Ansehen und Wohlstand, trotz der zahlreichen Stürme und Kriege, die Böotien verheert hatten. In Thespiä war auch das berühmte Bild des Amor von des groſsen Praxiteles Hand gefertigt, welches die Thespierin Glycera in ihre Vaterstadt gestiftet hatte, und weswegen vormals die Leute nach Thespiä, das sonst nichts Sehenswerthes gehabt, zu reisen pflegten (s. Strabo a. a. O. p. 449.).

6) S. den Atlas zu Barthelemy's Anacharsis, die Charte nr. 25. und das Chärtchen zu Müllers Orchomenos.

7) Nach der verdorbenen Stelle des Pausanias IX. 31. 6: Θεσπιέων ἐν τῇ γῇ ἡ Δονάκων (Ἡδονάκων nach Andern) ἐστὶν ὀνομαζομένη (ὀνομαζόμενος nach dem Cod. Moscov.), ἐνταῦθά ἐστι Ναρκίσσου πηγή, καὶ τὸν Νάρκισσον ἰδεῖν ἐς τὸ ὕδωρ φασίν u. s. w. Ich habe diese Stelle, für die wohl ohne gute Handschriften kein Heil zu erwarten ist, schon in der Praeparatio ad Plotin. de Pulcritud. pag. LV. behandelt, und dort bemerkt, wie hier die Erwähnung von Menschen der Lust (τῶν ἡδονικῶν) wohl passender sey als die des Rohrs, oder was dann nur jenes ἡδονάκων bezeichnen solle.

Nachdem wir also die Localitäten dieser Gegend kurz überschaut, wollen wir hören, was Pausanias in der Hauptstelle IX. 31. von dem dortigen Cultus berichtet: «An eben dem Orte (auf dem Helicon) steht eine sehenswürdige Bildsäule des Priapus. Dieser Gott wird an den Orten verehrt, wo man Ziegen und Schaafe weidet, oder Bienenstöcke hält; die Lampsacener aber verehren ihn mehr als andere Götter, und halten ihn für einen Sohn des Bacchus und der Venus». — Vielleicht dafs der älteste rohe, steinerne Eros der Thespienser (Pausan. IX. 27. init.) auch noch blofse Phallusherme war, gleich dem Priapus und gleich dem alt-Pelasgischen Hermes der Athener (*Herodot.* II. 51.). Und so müssen wir wohl hier einen rohen, *grob* sinnlichen Cultus annehmen, ähnlich dem, welchen wir so eben in Kleinasien nachgewiesen haben. Allein wenn auch Lampsacener und Parier auf dieser niederen Stufe stehen geblieben, so bildete sich doch zu Thespiä ein höherer, geistigerer Dienst des Amor aus; jener materielle, sinnliche Naturdienst ward geläutert, gereinigt und bis zu den höchsten Ideen gesteigert. Diese Läuterung aber geschah, nachdem mit dem Dienste des Eros der Dienst der Musen und die Erotien (Erotidien) der Thespier mit den Museen (Musenwettstreite) vereinigt, als musicalische wie athletische Wettkämpfe damit verbunden worden waren. Es sprechen nämlich die Alten von der grofsen Ehre, welche Eros bei den Thespiern genossen, wie sie ihn bei den Volksopfern (*ἐν ταῖς δημοτελέσι σπονδαῖς*) hoch gefeiert, wie sie ihm zu Ehren die Erotidien begangen, gerade so wie die Athener die Atheneen, die Eleer die Olympischen Spiele und die Rhodier die Haleen [8]). Merkwürdig ist in dieser Hin-

8) Athenäus XIII. p. 561. E. p. 27 ed. Schweigh.

sicht die Stelle eines alten Grammatikers, aus welcher hervorgeht, dafs man zu Thespiä Erotien, zu Lebadea aber die sogenannten königlichen Erotien und Trophonien gefeiert [9]). Diese Verbindung aber des Erotischen Dienstes mit dem Dienste der Musen, die wir als Grund jener Läuterung angesehen, wird in mehreren Stellen der Alten bestimmt ausgesprochen. Man vergleiche nur den Anfang des Eroticus von Plutarchus, wo von einem Feste des Eros — τὰ Ἐρωτικά — die Rede ist, einem Feste, welches die Thespier auf dem Helicon bei den Musen feierten; denn alle fünf Jahre, wird hinzugefügt, feiern die Thespier wie den Musen so dem Eros einen Wettkampf gar herrlich und prächtig [10]).

9) Philemo Lex. Technolog. p. 42 ed. princ. Londin. in voc. Λύκαια ἆθλα (sive ἀγῶνες) — ἐν μὲν Θεσπιαῖς, Ἐρώτεια· ἐν δὲ Λεβαδείᾳ, καλούμενα Ἐρώτεια βασίλεια, καὶ Τροφώνια. Eros nämlich war selbst als König genommen, der die Schlüssel des Weltalls, des Himmels, der Erde und der Gewässer, in seiner Hand hat, dem Alles, was die Erde, was die Tiefe und was selbst der Tartarus fafst, unterworfen ist, der Alles allein regieret. Denn so preist ihn der Orphiker (Hymn. LVIII. [57.]). Er nennt ihn:

εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληῗδας ἔχοντα,
αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονός, ἠδ' ὅσα θνητοῖς
πνεύματα παντογένεθλα θεὰ βόσκει χλοόκαρπος,
ἠδ' ὅσα Τάρταρος εὐρὺς ἔχει, πόντος θ' ἁλίδουπος
μοῦνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις.

Zu Lebadea feierte man Zeus dem Könige Feste. Beim Plutarchus (Amatorr. Narratt. init. p. 771 sq. Vol. IV. p. 95 Wyttenb.) lesen wir von einer Jungfrau zu Lebadea: ἔμελλε γὰρ τῷ Διῒ τῷ βασιλεῖ κανηφορεῖν.

10) Plut. Mor. p. 748. F. T. IV. p. 1 Wytt. — Ἐν Ἑλικῶνι παρὰ ταῖς Μουσαις τὰ Ἐρωτικὰ Θεσπιέων ἀγόντων· ἄγουσι γὰρ ἄγωνα πενταετηρικὸν ὥςπερ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ τῷ Ἔρωτι φιλοτίμως πάνυ καὶ λαμπρῶς.

Noch bestimmter erklärt sich darüber Pausanias: «Es wohnen auch Männer, sagt er, um den Hain auf dem Helicon, und es feiern dort die Thespier die **Museen**; aber auch dem Eros halten sie Wettspiele, nicht blos musicalische, sondern auch athletische [11]).

Hier veredelt sich also jener Hermes Ithyphallicus zum Hermes *ἀγώνιος* oder *ἐναγώνιος*, und Eros-Priapus wird zu einem Eros *εὐπάλαμος*, zu einem **handfertigen** (ein Künstler kommt unter diesem Collectivnamen vor), **gewandten**, **sinnreichen**, wie ihn der sieben und funfzigste Orphische Hymnus besingt [12]). Mit andern Worten: Hermes als Schutzpatron der Gymnasien und Vorsteher der Leibes- und Geistesübungen [13])

11) IX. 31. §. 3. *περιοικοῦσι δὲ καὶ ἄνδρες τὸ ἄλσος* (sc. *τὸ ἐν Ἑλικῶνι*) *καὶ ἑορτήν τε ἐνταῦθα οἱ Θεσπιεῖς καὶ ἀγῶνα ἄγουσιν Μουσεῖα· ἄγουσι δὲ καὶ τῷ Ἔρωτι ἆθλα οὐ μουσικῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀθληταῖς τιθέντες.*

12) S. die vorhergehende Note 9. Nicht minder bedeutsam lauten die weiteren Verse desselben Hymnus:

ἀλλὰ μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύστῃσι συνέρχου
φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.

13) S. Zeno Citieus beim Athenäus XIII. 1. p. 561. D. p. 26 Schweigh. und Eustathius ad Odyss. VIII. 266 sqq. p. 309 Basil. *Οὐκ ἀπεικὸς δὲ πάντως τοὺς ὡς πολλαχοῦ φαίνεται τρυφητὰς Φαίακας καὶ ἀκούσμασι χαίρειν ἐρωτικοῖς, ἅπερ οἱ πρὸς ἀρετὴν ζῶντες ἀποτροπιάζονται λέγοντες καὶ αὐτοὶ, ὅτι τροφὴ ψυχῆς λόγοι καλοί· καὶ ὅτι ἐν κενῇ γαστρὶ τῶν καλῶν ἔρως οὐκ ἔστιν, ἤγουν τῶν εὐμόρφων. πεινῶσι γὰρ ἡ Κύπρις πικρὰ, ὥς φησιν Ἀχαιὸς ὁ ποιητής. ἀφ' οὗ λαβὼν Εὐριπίδης, φησίν· ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις, πεινῶντι δ' οὔ· εἰ δὲ σεμνολογεῖται τοῖς σοφοῖς ὁ ἔρως, ἀλλ' ἐκεῖνοι σεμνὸν ἄλλως τὸν ἔρωτα καὶ παντὸς αἰσχροῦ κεχωρισμένον ᾔδεσαν. διὸ καὶ τὰ γυμνάσια Ἑρμῇ καὶ Ἡρακλεῖ αὐτὸν συνίδρυον· τῷ μὲν, λόγου· τῷ δ' ἀλκῆς προεστῶτι, ὧν μιγέντων φιλία καὶ ὁμόνοια γεννᾶται.* Also **Hermes**, **Herakles** (vgl. auch oben II. Th. p. 621.)

fängt nun an sich in seinen drei höheren Aeufserungen zu zeigen, oder seine drei höheren Wohlthaten zu ertheilen, die ein alter Philosoph [14]) folgendermaſsen schildert: «Die Hermetische Gabe besteht theils in intellectuellen und ersten Gütern, theils in zweiten, die das Denkvermögen vervollkommnen, theils in dritten, in solchen, die das Unvernünftige ausfegen, und vorzüglich die Bewegungen der Einbildung (die Passionen, deren Quelle die Phantasie ist) ins gehörige Maaſs bringen». Eros ist nun bereits den Musen zugesellt, den Vorsteherinnen aller höheren Regungen des Geistes; er fängt an nach Weisheit zu streben und Philosoph zu werden (Ἔρως φιλόσοφος) [15]).

und Eros waren die Vorsteher der Griechischen Gymnasien; Hermes als Geber der Sprache und Beredtsamkeit; Hercules als Vorsteher der Stärke. Sind aber beide vereinigt, so entsteht Freundschaft und Eintracht, wodurch die edelste Freiheit denen, die jenes suchen, bereitet und gesichert wird. Die Lacedämonier, so wie die Cretenser, opferten daher auch dem Eros unmittelbar vor der Schlacht. Von den Samiern wird erzählt, daſs sie dem Eros ein Gymnasium gewidmet und ihm ein Fest gefeiert, das sie Eleutheria, das Freiheitsfest, nannten; s. Athenäus XIII. p. 361. F. p. 28 Schwgh. — Als geschickter Ringer und Kämpfer zeigt sich auch Eros in dem Kampfe mit Pan, worüber neulich, besonders hinsichtlich der dahin einschlagenden Bildwerke, Welcker sich verbreitet in der Zeitschrift für Gesch. der alten Kunst I. 3. p. 475 ff.

14) S. Proclus in Platonis Cratylum §. 28. p. 11 sqq. ed. princ. Boissonad. vergl. meine Meletemm. I. p. 34.

15) Platonis Sympos. cap. 29. pag. 64 sq. Ast. Da es meine Absicht nicht seyn kann, die politischen Erscheinungen und Wirkungen der Erotischen Institutionen in verschiedenen Staaten Griechenlands, namentlich in Creta, Sparta und Theben (in welcher Stadt die heilige Schaar,

Das ist nun diejenige Stufe der Erotien, welche wir in die dritte Periode jener religiösen Entfaltungen des Griechischen Geistes, von denen wir oben gesprochen, setzen können, in die Reformirung des Bacchischen orgiastischen Naturdienstes durch reine Apollinische Lehre (vergl. oben III. Th. pag. 168.). Orphisch-Apollinische und Hermetische Priesterlehre bemächtigt sich der alt-Pelasgischen Institute in Böotien. Um den Helicon gewinnt eine Lichtlehre Eingang und ein läuternder Dienst der Musen, der von Norden über Thracien kommt, und sich in Thespischen und Ascräischen Priester- und Sängerschulen ausbildet. Hier werden uns nun als Priestersänger, die von Eros gesungen, aufgeführt: Olen, Orpheus und Pamphos, Verfasser von Liedern, welche die Lycomeden bei der Feier der *Geheimnisse* des Eros singen sollten, von denen Pausanias [16]), welcher sie von einem Daduchen bekommen, absichtlich nicht sprechen will; ferner andere Sänger, theils hier theils anderwärts, die den Eros verherrlicht hatten: Hesiodus, Sappho, der Verfasser des fünften und sieben und funfzigsten Orphischen Hymnus und Andere. Sie waren es, welche die verschiedenen Genealogien

ἱερὸς λόγος, weltberühmt war; Athenäus XIII. pag. 27 Schweigh. Plutarch. Pelopid. p. 361 sq. p. 289.) zu erörtern, so verweise ich meine Leser, aufser dem, was ich in einer nächst vorhergehenden Note nachgewiesen, auf die Ausleger des Platonischen Gastmahls pag. 21 sq. ed. Wolf. pag. 213 Ast. und auf die Schriftsteller über Creta's und Sparta's Sitten und Gesetze: Meursius, Cragius, Manso u. A. und namentlich auf Kortüms Bemerkungen über das Kriegswesen der Böotier in der Schrift über die Hellenischen Staaten pag. 89 f. und auf Car. Frid. Neumann Rerum Creticarum Specimen cap. X. p. 124 sq.

16) S. Pausanias IX. 27. §. 2.

des Gottes bildeten, deren Cicero [17]) drei anführt: den ersten Eros, einen Sohn des Hermes und der ersten Artemis; den zweiten, einen Sohn des Hermes und der zweiten Aphrodite; den dritten, des Ares und der dritten Aphrodite Sohn. Nach dem alten Olen aber war Ilithyia des Eros Mutter, anders als bei Hesiodus, der zuerst das Chaos und dann die Gäa, den Tartarus und den Eros setzte [18]).

Aber auch Idäische Mysterienlehre vom Pontus und von Phrygien her mag in Böotien und namentlich in Thespiä aufgenommen worden seyn; d. h. astronomische Lehrsätze, verbunden mit Feuerläuterung und Lichtweihen. Eine Spur davon findet sich bei Pausanias (IX. 27. §. 5.). «Auch Hercules, erzählt er, hat bei den Thespiern einen Tempel; eine Jungfrau ist seine Priesterin bis an ihr Ende»; und dann im Verfolg: «Außerdem scheint mir dieser Tempel älter als der Hercules, der Sohn des Amphitryon, und vielmehr dem Hercules, den man unter die Idäischen Dactylen zählt, gewidmet zu seyn, dessen Verehrung ich auch bei den Erythräern in Jonien und bei den Tyriern gefunden habe». Auch kannten die Leute von Mycalessus in Böotien den Hercules als Küster der Ceres allda (Pausanias a. a. O. und Arcad. cap. 31. §. 1.). Das ist also der Thasische Hercules, welchen Cadmus (Herodot. II. 44.) nach Böotien

17) de N. D. III. 23. p. 626. „Cupido primus, Mercurio et Diana prima natus dicitur: secundus Mercurio et Venere secunda: tertius qui idem est (nach Davies und Heindorf statt qui quidem est) Anteros, Marte et Venere tertia." Ueber diese und andere Genealogien des Eros ein Mehres bei Valckenaer Diatrib. Euripid. XV. p. 154 — 161.

18) Pausanias IX. 27. §. 2. vergl. oben II. Th. pag. 120. 418. 420.

brachte, wo man auch eine Δημήτηρ Καβειρία kannte [19]).

Hiernach gestaltet sich die Thespische Religion und Weihe also: Als Grundwesen erkennen wir Demeter, jene Ceres velata, die man noch auf Münzen der Thespier sieht; dann 2) die Musen, mit Hercules, dem Idäer, dem sternkräftigen Musenführer, Hercules Musagetes (s. oben II. Th. p. 247.); 3) Hermes und die Musen, die auch bei dem Fackellaufe zum Altar des Prometheus in Athen [20]) hervortreten; endlich 4) Eros, Sohn der Urania (Ἔρως Οὐρανίας υἱός), der himmlische. Er ist der Vermitelnde, Verbindende, wie sein Name (Ἔρως, ἔρος, von ἔρω, ich knüpfe, verknüpfe) andeutet; er ist es, der Leiber und *Geister*, Irdisches und Himmlisches vereinet, der *Vermittler* zwischen Göttern und Menschen, der Ueberbringer vom Opferduft, vom Laut der Gebete und den Liedern der

19) Pausanias IX. 25. §. 5.

20) Pausanias I. cap. 30. §. 2. „In der Akademie (zu Athen) selbst ist ein Altar des Prometheus. Von diesem laufen die Leute mit brennenden Fackeln in die Stadt, und es kommt bei dem Spiele darauf an, daſs man mit einer brennenden Fackel bis an den bestimmten Ort gelangt. Wem sie vorher auslöscht, der muſs dem folgenden, oder dieser dem dritten den Sieg überlassen. Löscht sie aber allen zu bald aus, so erlangt keiner den Sieg. Ferner sieht man die Altäre der Musen und des Hermes und noch weiter hinein die Altäre der Minerva und des Hercules.“ Man vergleiche die Homerischen Briefe pag. 194 ff. pag. 196. über diesen Athenischen Fackellauf, der uns eben die Kunde giebt von dem edeln, bald lodernden, bald verlöschenden Lebensfunken, und von Allem, was das wunderliche Menschenleben an Gütern und Uebeln Unergründliches hat; eine Idee, die in dem Mythus vom Prometheus mit seinen Brüdern und mit des Epimetheus Frau sich wieder so bedeutsam ankündigt.

Menschen, der Ueberbringer der Befehle, Verordnungen und Verheissungen der Götter an die Menschen, wie wir ihn oben (III. Th. p. 66.) beim Plato gesehen haben. Dies ist der Eros, vom Pinsel des Pausias zu Epidaurus dargestellt, der Pfeile und Bogen weggeworfen, und dafür die Leyer genommon hat; eine Hieroglyphe, über welche die im II. Th. p. 184 — 190. gegebenen Erörterungen und Zeugnisse nachgelesen werden müssen.

Diese alte Mysterienlehre, deren Hauptsatz sich darin nachweisen läſst, daſs der Zwiespalt Grund der irdischen Dinge sey, daſs darauf Versöhnung, Aufhebung dieser wirklichen Welt und Auflösung in ihren Grund erfolge, also Abfall und Rückkehr statt finde — diese Geheimlehre der Thespier giebt demnach folgende natürliche Elemente:

Ceres, die Allmutter und Vorsteherin der Weihen [21];

Hercules, ihr Camillus oder Ministrant, der den Weg nach oben zum Olympus durch Flammentod wandelt.

Es war aber diese Lehre allegorisch niedergelegt in einen sinnvollen Mythus, in den Mythus von Hylas, dem in der Quelle versunkenen Jüngling, und besonders in den Mythus von Narcissus, dem erstarrenden und in dem feuchten Spiegel der Quelle als Todesblume sich verkörpernden Jüngling. Wir betrachten daher jezt diesen Mythus als ein Warnungsbild in dem Erotischen Musendienste von Thespiä, und diese Legende wird uns die

21) Vermuthlich gehörte in diese Reihe der Thespischen Götterwesen noch Eros und Anteros, nach dem Idäisch-Cabirischen Systeme, wie es ganz und gar zu Elis war; s. unten bei Anteros und dort Pausanias VI. 23. 2. Vergl. auch oben III. Th. p. 417.

zweite Stufe der Liebestheorie zeigen, nämlich die, wo die Seele, in Erinnerung ihres ursprünglichen Wesens, ihrer Idee, wie sie in und bei Gott war, nun sich selber sucht; wo sie aber, weil sie ihr individuelles Selbst (den Schein ihres Wesens) noch nicht lassen kann, sondern irrig ihn für das Wesen selber nimmt, in dieser Selbstsucht (φιλαυτία) erst zerfliefst, und dann als Trauerblume, als narcotische Grabespflanze wieder gewinnt.

§. 2.

Narcissus.

Narcissus, so lautet die einfachste Erzählung [22]), war der Sohn des Phocensischen Flusses Cephissus, der sich in den Böotischen See Copais ergofs, und der Nymphe Lirioessa; ein Jüngling von unaussprechlicher Schönheit, edlen Bestrebungen zugethan. Ermüdet kam er einst an eine klare Quelle, und als er, sich bückend, im Wiederscheine des Wassers sein eigenes Bild erblickte, wurde er wie von einem Zauberschlage berührt. Erstarrt, trunken von seines eigenen Leibes Schönheit, sah er beständig in den Wasserspiegel, ohne von dem Anblick sich losreissen zu können; bis er so sich selbst verzehrend, oder (nach Andern) im Wasser untergehend, seinen Tod fand. Bei der Quelle aber, an des ertrunkenen Jünglings Stelle, wuchs eine Blume gleichen Namens aus der Erde hervor. Etwas verschieden, obwohl nicht minder bedeutsam, erzählt Conon

22) Ich habe die Quellen dieses Mythus bereits in der Praeparatio ad Plotinum de Pulcrit. pag. XLV. angegeben; s. besonders Eustathius ad Iliad. II. 498. p. 201 Basil. Eudocia in Violar. p. 304. coll. Ovid. Metam. III. 342. nebst den Erklärern; Pausanias IX. 31.

(Narrat. 24. p. 263 Gal. p. 20 Kanne), es sey zu Thespiä ein schöner Jüngling Narcissus gewesen, der seine zahlreichen Liebhaber verachtet und ihre Liebe verschmäht. Einer jedoch von ihnen, Aminias (Ἀμεινίας), bittet den Gott (Eros) um Rache, und Narcissus, vergafft in sein eigenes Bild, das er im Spiegel der Quelle betrachtet, bereitet sich so selber seinen Tod. — Ich will hier nicht in die andern mannigfachen Wendungen dieses Mythus eingehen, wo z. B. des Narcissus Mutter von Einigen Liriope, von Nonnus gar Luna, vermählt mit Endymion, genannt wird (Dionys. XLVIII. 582 sqq. p. 1282 Hanov.); eben so wenig, wie ich die verschiedenen Nachrichten über des Narcissus Tod aufzuzählen für nöthig halte.

Darum achten wir zuvörderst auf die nach dem gestorbenen Jüngling benannte Blume. Zwar leugnet solches und zwar auf des Pamphos Auctorität Pausanias; es sey vielmehr die Blume des Truges, durch welche Proserpina, als sie von Pluto geraubt, berückt worden (IX. 31. zu Ende). Sophocles [23]) nennt die Narcisse den Kranz der groſsen Göttinnen; was Einige unter den Alten schon auf Ceres und Proserpina bezogen, Andere auf die Erinnyen oder Furien; denn von der Angst und dem Schrecken, den sie einflöſsen, oder davon, daſs die Todten erstarren, sollte die Blume ihren Namen bekommen haben. Auf jeden Fall aber hatte die Blume auf die Unterwelt Beziehung, wie dies in ihren natürlichen Eigenschaften lag. Denn ohne dabei stehen zu bleiben, daſs sie häufig auf Gräbern wuchs, gleichsam anzudeuten, daſs der Leib aus einem beweglichen ein

23) Oedip. Colon. 683. und dort die Scholien nebst Natalis Comes IX. 16. Cornutus de N. D. cap. 35. p. 235. und Pausan. VIII. 31. init.

erstarrter Todter werde, war durch ihr mehrmaliges jährliches Wachsen, zumal am Ende des Herbstes, und durch ihr dreimaliges Wiederaufblühen — ein Bild der dreifachen jährlichen Pflügung [24]) — die Beziehung auf Ceres und auf den Raub der Proserpina gegeben. Es war diese Blumenart äufserst lieblich und wohlduftend, dabei schlafbringend, narcotisch, und eben deshalb schon als Todesblume betrachtet. Sie hiefs die stark duftende (βαρύοδμος; Clemens Alexandr. Paedag. II. 8.), und sollte ihren Namen haben von der ihr eigenen betäubenden Kraft (von ναρκᾶν; Plutarch. Sympos. III. p. 632 Wyttenb.) [25]). Sie sollte zum Tode einschläfern, und wie Heraclitus dem Todtenreiche ein Duften beilegte, so war sie als eine stark duftende Pflanze dem Orcus geeignet. Sie betäubte und zog herab in die feuchte

24) S. Plinius H. N. XVIII. 26. 65. vergl. die Ausleger von Virgils Georg. IV. 122.

25) Νάρκισσος d. i. die Starrblume. Ihre physische Geschichte giebt ausführlich Theophrastus Hist. Plant. VI. 6. und dort Scaliger und Boden a Stapel pag. 657 sq. nebst Schneider Index ad Scriptt. R. Rust. s. v. und den Auslegern des Virgil. Georg. IV. 122. Die Alten nannten sie auch Lilie (λείριον), oder verglichen sie mit ihr. Man vergesse hierbei nicht, dafs die Mutter des Narcissus Lirioessa, Λειριόεσσα, hiefs — von den Lilien, λειρίοις, sonst auch κρίνοις genannt (Phrynich. Προπαρ. σοφιστ. in Bekkeri Anecdott. gr. I. pag. 50.), ihren Namen trug, und als Genus der Species der Narcisse das Daseyn gab. Die Cretenser nannten sie Ἀνακαλλίς; s. Athenäus XV. p. 480 Schweigh. Hesych. I. p. 181 Albert. — Nach Sprengel (Gesch. der Botanik I. p. 31.) mufs diese Blume, worin Narcissus verwandelt wurde, Narcissus Tazetta seyn, weil die innere safrangelbe Blumenfülle, von weifslichen Blättern umgeben, ausdrücklich bezeichnet werde.

Tiefe, aus der sie gekommen [26]), aber sie täuschte zuvor. Diese Beziehung des Narcissus auf Tod bezeugt auch Artemidorus (Oneirocrit. I. 77. p. 107.): Kränze, aus Narcissus geflochten, wenn sie im Traume erscheinen, sagt er, bedeuten Unglück, besonders für solche, die auf dem Wasser sich befinden, oder hierher ihren Lebensunterhalt haben. Eben so bedeutet der Blick ins Wasser, wie in einen Spiegel, den Tod, entweder für den selber, welcher hineinblickt, oder doch für einen seiner nächsten Anverwandten (ebendas. II. 7. p. 139.).

Gehen wir nun über zu dem Jüngling Narcissus selber, und verfolgen zuerst seine Abkunft. Er ist ein Sohn des Flusses Cephissus und der Nymphe Lirioessa oder Liriope; beides Namen, welche den Begriff des Süfsen, Sanften, der Lust in sich enthalten [27]); und so müssen wir in diesem Sohne eines Flusses gewifs an den Flufs der Lust, an die fliefsenden Genüsse denken, in denen das menschliche Leben zerrinnt und zerfliefst. Jene Quelle der Lust und der Freuden wird für den Jüngling todbringend, und die Nymphen besingen an der Todesquelle sein hartes Geschick [28]). Wenn wir demnach hier einerseits den Flufs der Lust und die Unglück bringende Quelle erkennen, so dürfen

26) Sie ist ja eine wasserliebende Blume, wie die Grabschrift von Nimes sagt:
— καὶ ὑδατίνη νάρκισσος —
S. Jacobs Animadverss. ad Antholog. Gr. I. 1. pag. 105. und III. 2. p. 279.

27) Λειριόεσσα bezeichnet nach den Angaben der Alten nichts weiter als γλυκεῖα, ἐπιθυμητή, ἡδεῖα; s. Etymolog. m. s. v. und Apollonii Lex. Homer. s. v. In diesem Sinne (süfs, weich) sagte schon Homerus Iliad. III. 152. ὄπα λειριόεσσαν, wo Heyne nachzusehen ist.

28) S. Nonni Dionys. XI. 322 sq. XV. 352.

wir doch auch eine andere Ansicht nicht übergehen, welcher bereits unter den Alten Einige ergeben waren, die einen tieferen Sinn in dieser ganzen Fabel entdeckt haben wollten. Sie sahen eben in jenem dem Narcissus so verderblichen Flusse den Fluſs des Lebens, nämlich des getheilten, irdischen, materiellen Lebens. Denn nach dem allgemeinen allegorischen Sprachgebrauche der Vorwelt (wovon oben) ist es die Geburt im Feuchten (d. h. in den Wassern des materiellen Mutterleibes), welche unausweichlich Verwesung, Tod und Untergang zur Folge hat. Es wird diese Erklärung durch Stellen der Philosophen bestätigt, wie z. B. durch folgende [29]: «Narcissus ist nicht im Wasser ertrunken, sondern indem er in dem Flusse der Materie (ἐν τῇ ῥευστῇ τοῦ ἐνύλου σώματος φύσει) seinen eigenen Schatten betrachtete, d. i. das körperliche Leben, welches das letzte Bild der wahren Seele ist (τὸ ἔσχατον εἴδωλον τῆς ὄντως ψυχῆς), und dieses als das ihm eigene zu umfassen strebte (καὶ ταύτην ὡς οἰκείαν περιπτύξασθαι σπουδάσας), von Liebe und Sehnsucht also nach diesem Leben ergriffen, ertrank er, wie einer, der seine wahre Seele, sein wahres Leben sich vernichtet» u. s. w.

Hier dürfen wir auch nicht die Wendung übersehen, welche der Mythus bei Conon (s. oben) hat. Narcissus, ein leiblich und geistig hoch begabter Jüngling, verschmäht die Liebe und Lehre des Edleren (des Aminias — Ἀμεινίας — ἀμείνων), der im Stande war, seine (des Narcissus) natürliche Anlagen zu bilden; er sinkt in kalter Selbstsucht und Selbstbewunderung immer mehr zurück, so daſs Verzweiflung endlich ihm von eigener Hand den Tod bereitet [30]).

29) Anonymus de Incredibil. cap 9. in Opuscc. mythologg. p. 88 sq. ed. Gale.

30) Ich will hier nur mit einem Worte an die bekannte My-

Insbesondere waren es Platonische Philosophen, welche diese in so viele Mythen und Bilder eingekleidete Lehre von dem Herabsinken der menschlichen Seele aus den höheren Sphären in irdische Körper weiter auszubilden sich bemüheten. Man lese nur die Untersuchungen des Proclus (in Platon. Tim. p. 338 sqq.), wo er, von der Platonischen Stelle im Timäus p. 43. a. p. 329 Bip. [31]) Veranlassung nehmend, unter Anderm sagt: « Wie wenn einer seinen eigenen Schatten im Spiegel des Wassers besieht, und durch diesen Anblick betäubt, verwirrt, niedergeschlagen wird, so wird auch die Seele, wenn sie ihr Bild im Körper, beim Fluſs der Geburt, in den verschiedenen Zuständen und Affecten, wovon sie selber frei ist, betrachtet, ergriffen; sie nimmt **ihr Bild für sich selber**, sie geräth in Verwirrung, sie wankt, sie ist unschlüssig; so sinkt sie in den Körper herab und wird ins materielle, irdische Leben herniedergezogen ». — Hiermit will ich noch einige andere Stellen verbinden, die diese Beziehungen noch deutlicher machen. So sagt Proclus (in Platon. Alcib. I. fol. 50 cod. Monac.): « Zugleich erhellet aus diesen Sätzen, daſs die erste Ursache des **Meinens** (Wähnens, τῆς οἰήσεως) und der Hoffarth und der Täuschung (des Trugs) für die Seelen ist der Leib und die Materie (ἡ ὕλη) und die auf sie (die Materie) beschränkte sinnliche Erscheinung der Gestalten. Denn wir fuſsen auf diesen letztern als auf wahren Gegenständen,

sterienformel erinnern: ἔφυγον κακόν· εὗρον ἄμεινον (vgl. Demosthen. pro Coron. cap. 79. ibiq. Taylor) und an die Grundsätze der edleren Liebestheorie, wie sie Plato vorträgt im Sympos. cap. X. und XI. und besonders in der Stelle cap. XI. 4. p. 36 Wolf. ὅτι ἀρετῆς ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν ἂν παντὶ προθυμηθείη.

30) αἱ δὲ (ψυχαὶ) εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτε ἐκράτουν, οὔτε ἐκρατοῦντο.

«und bewundern sie als seyen sie (ὡς ὄντα), und wir thun grofs auf sie als auf reine und zuverlässige Güter, obschon wir von ihnen ganz und gar betrogen werden. Und die erste Reinigung bezieht sich auf das Losreissen von diesen leiblichen Bildern, an welche die Seele auch zuerst gefesselt wird, wenn sie in die Geburt (Wirklichkeit) und in die sterbliche Natur herabsteigt». Ferner (ad Platon. Alcib. I. cap. 39.): «Die Seele steht in der Mitte zwischen dem Geiste (νοῦς) und der leiblichen Natur. Siehet sie nun auf den Geist und das dort wohnende Schöne, so ist ihre Liebe bleibend, weil sie sich aus Wahlverwandtschaft mit dem Unbeweglichen und Unwandelbaren verbunden hat; denn der Geist hat ein in Ewigkeit bestehendes Wesen und Wirken. Siehet sie aber auf die Leiber und die an ihnen erscheinende Schönheit, so wird ihre Liebe durch ein Anderes in Bewegung gesetzt, und verändert sich mit dem geliebten Gegenstande zugleich. Denn solcher Art ist der Leib, nämlich bestimmbar durch ein Anderes und leicht wandelbar. Da sie (die Seele) nun mitten inne stehet, und durch sich selbst bestimmt auf beide (Geist und Leib) losgehet, so gleichet sie bald dem Unveränderlichen und immerfort Dasselbe (absolut) Bleibenden, bald dem durch ein Anderes Bestimmbaren und in mancherlei Wechsel hin und her Getriebenen. Daraus folget, dafs der von Gott ergriffene Liebhaber, der sich zum dauerhaften und bleibenden Schönen aufrichtet, kaum von der Liebe verlassen wird. Denn es gilt ihm nicht um die flüchtige Woge des Leiblichen (οὐ γὰρ προςποιεῖται τὴν σωματικὴν ῥοήν). Der irdische und materielle gehet ganz unter in der schwebenden Wandelbarkeit des Zeitlichen. Daher ist er auch selbst leicht bestimmbar und leicht wandelbar, da auch die Schönheit, die seiner Liebe Ursache ist, wandelbarer Natur erscheint». — Im ächt Platonischen Sinne hat

der grofse Marsilius Ficinus diese Allegorie ergriffen und fortgeführt, wenn er (Commentar. in Platon. Conviv. cap. 17. p. 1165. D. E. ed. Francof.) sagt: «Unsere Seele (leider unseres Elends Quell und Ursprung) unsere Seele wird so gänzlich durch die Lockungen der körperlichen Schöne bezaubert, dafs sie ihre eigene Schönheit vergifst, und des Leibes Gestalt, die doch nur ein Schatten ihrer eigenen Gestalt ist, sich selber vergessend, nachgeht. Dieses Elend sehen wir in des Narcissus Schicksal. — Denn Narcissus der Jüngling (d.h. des unbedachtsamen und unerfahrenen Menschen Geist) siehet sein eigenes Bild nicht, nimmt mit nichten wahr die eigenthümliche Wesenheit und Tüchtigkeit seiner selbst, sondern dessen Schatten im Wasser jagt er nach und will ihn fahen und umarmen (d. h. die Schönheit am gebrechlichen und gleich der Welle unfesten, wogenden Leibe, jene leibliche Schönheit, die nur der Seele Schatten ist, bewundert er und staunt er an). Seiner eigenen Gestalt wird er untreu, den Schatten aber erfafst er nimmermehr: sintemal die Seele dadurch, dafs sie dem Leibe nachstrebt, sich selber verwahrloset, und durch des Körpers sinnlichen Genufs nicht gesättigt (befriedigt) wird. Denn die Seele gelüstet in der That nicht nach dem Leibe selbst, sondern gelockt durch die körperliche Gestalt, die ein Bild ihrer (der Seele) Gestalt ist, fühlet sie ein Verlangen nach ihrer eigenen Gestalt (Idee). Da sie diesen Irrthum gar nicht gewahret (die Täuschung nämlich, dafs sie ein Anderes begehret, einem Andern aber nachjagt), so kann sie ihr Verlangen (Sehnsucht) auf keine Weise stillen. Das ist nun des Narcissus Herzeleid. Darum verzehret er sich, oder vielmehr er zerfliefset in einem Thränenstrome; d. h. des Menschen Seele, wenn sie auf die zuvor bemerkte Weise so ganz aufser

«sich heraus getreten und ganz und gar in den Leib versunken ist, wird alsdann von den verderblichsten Leidenschaften gepeinigt; und mit den Flecken des materiellen Körpers besudelt erlischt und stirbt sie gleichsam, da sie bereits mehr Leib als Seele zu seyn scheint. Diesem Seelentode sollte nun Socrates entgehen. Daher führet ihn Diotima vom Körper zur Seele, von dieser zum Genius (Engel) und durch dessen Hülfe zu Gott zurück». — So weit Ficinus. Oder man fasse es so: Die Seele suchet ihr Selbst. Suchet sie es, wie es jezt ist, in der Wirklichkeit, gefällt sie sich in diesem bedingten Seyn, in diesem abgeblaſsten, wesenlosen Leben, nun so muſs sie über der Täuschung (da sie dadurch doch nicht befriedigt werden kann) traurend zerflieſsen. Nur wenn sie ihr Selbst sucht, wie es war und wie es wieder seyn soll, das wesenhafte, das göttliche Selbst — nur in dem Blicken und Ringen aufwärts, zu ihrer Idee, kann sie Heil und Glückseeligkeit finden.

Auch Plotinus (de Anima p. 381.) drückt sich hierüber auf ähnliche Weise aus: «Die Seelen werden von einem gewissen Reiz oder Stachel ergriffen, ihre himmlischen Sitze mit den irdischen zu vertauschen; sie neigen sich herab aus der intelligiblen Welt, und sinken, beschwert mit einem Körper, auf die Erde, die einen mehr, die andern minder. Oder sie erblicken ihr Bild im Spiegel des Dionysus, wie dort im Flusse des Werdens und der Geburt».

In denselben Mythenkreis, um dies nur kurz anzudeuten, gehört denn auch der Begleiter des Herakles, Hylas, den die Nymphen bei der Quelle rauben, und der nun nicht weiter seinem Führer Herakles, welcher unverwandt in die höheren Sphären emporsteigt, folgen kann. Dies deutet schon der Name des Jünglings an, in welchem man die Bedeutung der zerflieſsenden Materie (ὕλης ῥευστῆς) finden sollte. Auch in dem Plato-

nischen Gyges (de Republ. II. p. 211.) lassen sich ähnliche Beziehungen entdecken.

Daſs nun alle diese Mythen Gegenstand der Bildnerei geworden, wird man natürlich finden. Ein Gemälde, das in dieser Hinsicht besonders wichtig ist, habe ich nach den Pitture d'Ercolano Tom. V. tab. 28. auf der Tafel XXXIX. nr. 8. copiren lassen. Es zeigt uns den Narcissus sitzend an einem Wasserquell, in der Betrachtung seines eigenen Bildes gänzlich verloren. Hinter ihm steht Eros, traurig und muthlos, mit umgekehrter Fackel, die er so eben am Boden auslöscht. Da, müssen wir denken, singen die Nymphen dem Narcissus den Warnungsvers:

Viele werden dich hassen, wenn du selber dich liebest.

wie sie denn so, einer Sage nach, ihm zugerufen haben sollen [31]).

Andere hierher gehörige Denkmale finden sich in dem Museum Florentinum Tom. III. tab. 71. und bei Winckelmann Monumm. antiqq. inedd. nr. 24; womit die Bemerkungen des gelehrten E. Q. Visconti im Mus. Pio-Clement. Tom. II. pag. 60 sqq. zu verbinden sind; welche unter den vielen Darstellungen, die für Narcisse ausgegeben werden, denn eigentlich dafür gehalten zu werden verdienen. Daſs die Vasen, die uns so Vieles aus der Griechischen Mysterienlehre liefern, auch in dieser Geheimlehre nicht zurückgeblieben, läſst sich erwarten. So glaubt Millin [32]), und nicht ohne Grund, auf der einen Seite der berühmten Poniatowsky'schen

31) Πολλοί σέ τοι μισήσουσιν, ἐὰν σαυτὸν φιλῇς; s. Suidas s. v. πολλοί σε etc. T. III. p. 142 Kust.

32) Peint. de Vases antiqq. Tom. II. p. 50.

Vase eine Narcissusblume, an dem Rande der andern aber das schöne Haupt des jungen Narcissus, aus Blumenknospen hervorragend, zu entdecken.

§. 3.

Eros.

Mithin ist Narcissus das Bild der im Scheine abwärts versunkenen Seele; der himmlische Eros hingegen der gute Genius und Führer zur Weisheit und Glückseeligkeit, der, als Narcissus in den Spiegel der Wellen versunken, die Fackel traurig auslöscht, der aus dem körperlich Schönen den Wiederschein, den Reflex der göttlichen Schönheit hervorlockt. Er ist nach einer Genealogie, welche uns Plutarchus aufbehalten hat [33]), der Sohn der Iris, erzeugt mit Zephyrus; wovon dann eine doppelte Auslegung gegeben wird. Erstens ist damit gemeint (*τὸ ποικίλον τοῦ πάθους καὶ τὸ ἀνθηρόν*) der Wechsel und das blühende Leben in der Passion (der Liebe). Zweitens: Amor bewirkt in edlen und das Schöne liebenden Seelen vermittelst des Anblicks des wirklichen und äuſserlichen Schönen einen Reflex der Erinnerung (*ἀνάκλασιν τῆς μνήμης*) an jenes göttliche, liebenswürdige, seelige und wirklich wahrhafte und bewundernswerthe Schöne. Darauf folgt bei Plutarchus die Bemerkung: « Allein die Meisten haschen in Jünglingen und Weibern, wie in Spiegeln, nach dem schwebenden Bilde jenes (wahrhaft) Schönen, und suchen es zu ergreifen. Sie vermögen nichts Bleibenderes zu fassen, als die mit Schmerz gemischte Lust; und die Mehrzahl scheint diesem Schwindel und Irrthum hingegeben, daſs sie in Wolken wie in Schatten dem eitlen Gegenstande ihrer Sehnsucht nach-

33) in Amatorio cap. 20. p. 765. Vol. IV. p. 69 Wyttenb.

« jagen, gleichwie die Knaben den Regenbogen (ἶριν) zu haschen suchen, gelockt von der bloſsen Erscheinung. — Auf andere Weise beträgt sich die edle und sittige (bescheidene) Liebe. Denn dorthin wird sie zurückgebogen (ἀνακλᾶται) zu dem göttlichen und intelligiblen Schönen; und wenn sie des sichtbaren Körpers Schönheit begegnet, und sich desselben wie einer Hülfe (eines Werkzeugs, ὀργάνῳ) der Erinnerung bedient, so wird sie in der Freude und im Vergnügen an ihm und im Beisammenseyn mit ihm nur eigentlich mehr zum geistigen Denken (τὴν διάνοιαν) entzündet » 34).

Jenes Zerflieſsen und Erstarren des Narcissus ist der Seelen Tod. Diesem sollte Socrates entgehen. Daher führet ihn Diotima vom Körper zur Seele, von der Seele zum Genius (Engel) und durch dessen Hülfe zu Gott zurück. Zu diesen Genien oder Dämonen gehört auch Eros, dessen Geburt und Wesen wir am besten nach Plato bemerken, in der Hauptstelle Sympos. p. 203. p. 429 sq. ed. Bekker. cap. 29 ed. Ast., wo freilich ein Orphischer Mythus behandelt wird 35). « Dieser Dämonen nun, heiſst es dort, giebt es viele und mancherlei, und einer von ihnen ist auch Eros. Als Aphrodite

34) Wenn die Dichter oft zur gewöhnlichen Bezeichnung der Liebesquaalen vom Amor als vom Feuergebornen (πυρὸς ἔγγονος) redeten, oder die Liebe den Wetzstein der Seele (ψυχῆς ἀκόνη) nannten (sieh. Alphaei Mityl. Epigramm. I. und III. in der Antholog. Gr. T. II. p. 128. p. 115. Man vergl. Jacobs zu dieser Stelle pag. 344. der passend an Tasso's Verse erinnert: Tale ei suoi sdegni desta, ed alla cote D' amor gli aguzza ed alle fiamme avviva.) — so dürfen wir nicht zweifeln, daſs diese und ähnliche Bilder in der mysteriösen Sittenlehre der Griechen ihren geistigen und ethischen Sinn hatten.

35) Nach Proclus in Platon. Parmenid. ap. Bentl. Epist. ad Millin. Opuscc. philoll. p. 455 Lips.

« geboren war, hielten die Götter einen Schmaus; unter ihnen befand sich auch Poros, der Sohn der Metis. Nachdem sie abgespeist hatten, kam Penia daher, um bei Gelegenheit der Schmauserei zu betteln, und stellte sich an die Thüre hin. Poros vom Nektar berauscht — denn Wein gab es noch nicht — ging in Zeus Garten, und schlief von Trunkenheit beschwert ein. Da legte sich Penia, die ihrer Dürftigkeit wegen darauf ausging, ein Kind von Poros zu erzeugen, zu ihm nieder, und empfing den Eros [36]. Darum ist Eros der Begleiter und Diener der Aphrodite, und zwar nicht allein, weil er an ihrem Geburtsfeste erzeugt worden, sondern auch, weil er von Natur ein Liebhaber des Schönen, und Aphrodite selbst schön ist. Als Sohn des Poros und der Penia hat Eros ein solches Loos empfangen. Erstlich ist er immer arm, und weit gefehlt dafs er zart und schön wäre, wie die Meisten glauben, ist er vielmehr rauh, schmutzig, unbeschuht und heimathlos, stets auf der Erde liegend und unbedeckt, an den Thüren und auf den Strafsen im Freien schlafend, und nach Art seiner Mutter stets mit Dürftigkeit verschwistert. Nach seinem Vater hingegen stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, kühn und heftig, ein gewaltiger Jäger, immer Ränke schmiedend, philosophirend, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist. Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich. — Die Weisheit ist eines der schönsten Güter. Eros aber ist die Liebe zum Schönen, also ist Eros nothwendig ein Philosoph, und als Philosoph steht er zwischen den Weisen und den Unverständigen in der Mitte ».

36) Man vergleiche Ast zu dieser Stelle seiner Uebersetzung pag. 335. und daselbst Philo Legis Allegoriarum II. 62. Plutarch. de Ei Delphico p. 389. B. C. Vol. IV. p. 593 sq. Wyttenb.

Hiermit hängt nun die Plotinische Theorie des himmlischen Eros und über die Liebeskunst zusammen. «Es giebt drei Wege [37]) der Rückkehr zu Gott und unserm himmlischen Vaterlande: der erste durch die Musik (μουσική), der zweite durch die Liebeskunde (ἐρωτική), der dritte durch die Dialektik (Metaphysik, διαλεκτική). Oder mit andern Worten: wer zum höchsten Gut (ἀγαθόν) zurückkehren will, muſs entweder Musiker oder Philosoph oder Liebender seyn. Den ersten betreffend, so wird der Musiker durch die Harmonie der Töne aufgeweckt und angeregt. Hier kommt nun Alles darauf an, daſs er sich vom materiellen Laute (ὕλη) der Töne losreisse, und sich nicht einlullen lasse von diesen Sirenen, sondern einzig auf den Numerus in den Tönen achtend, nach und nach dazu gelange, die Weltharmonie zu vernehmen. Der Liebende ist zwar eingedenk der wahren Schönheit, aber getrennt von ihr vermag er sie nicht zu erfassen, sondern das seine Sinne bestechende sinnlich Schöne setzt ihn in mancherlei Bewegungen (Passionen). Daher muſs er den Stufengang wandeln 1) der Empfindung und Erkenntniſs des Einen Schönen, was in allen Körpern zusammen ist; 2) des Schönen in Gesetzen, Sitten, bürgerlicher Ordnung, Tugenden; 3) des intelligiblen Schönen; 4) endlich des ἀγαθόν (Wesens der Wesen) selbst (cf. adv. Gnost. p. 215. D.). Auch der Philosoph hat seine Weihestufen: 1) Reinigung, κάθαρσις; 2) λύσις oder ἀπαλλαγή, Losreissung vom Leiblichen, wozu die Mathematik dienlich ist; 3) τελείωσις, Vollendung. Wer zum Philosophen geboren ist, hat von Natur Flügel, d. h. er hat von selbst den beständigen Trieb, hin-

37) Praeparat. ad Plotin. de Pulcrit. p. CIV sq. und daselbst Plotin. περὶ διαλεκτ. p. 19 — 21 Basil. vergl. Plato Republ. VII. p. 522. p. 142 sqq. Bip. p. 339 sqq. Bekker.

« wegzufliegen von hier nach der göttlichen Heimath ». Dieses ist nun der Weg nach oben, den der himmlische Amor führt (ἀνάγει), und sein Ziel ist das höchste Gut — τὸ ἀγαθόν, oder Gott der Seelige.

§. 4.

Bildliche Darstellungen aus dem Erotischen Kreise.

Auch in erotischen Schöpfungen schritt die bildende Kunst, wie überhaupt, von dem blos priesterlichen Zeichen und rohen Fetischbilde allmählig bis zur Darstellung der verschiedenen Zustände fort, die der Liebe im leiblichen wie im geistigen Verstande eigen sind, und ging auf diese Weise mit dem verfeinerten Sprach- und Dichtergebrauch Hand in Hand. Ich beschränke mich hier auf einige Andeutungen, voraussetzend, dafs meine Leser den trefflichen Hymnus auf den Eros in der Antigone des Sophocles (vs. 796 ff.) ohnehin kennen. Das älteste Bild des Amor zu Thespiä, berichtet Pausanias (IX. 27.), war ein schlecht bearbeiteter Stein; an dessen Stelle aber bald der herrliche, von des berühmten Praxiteles Hand verfertigte Amor untrat, der zweimal in der Folge, unter Caligula und unter Nero, von Thespiä nach Rom wandern mufste. Es war derjenige, den die bekannte Buhlerin Phryne [38]) gestiftet, nachdem sie auf listige Weise (s. Pausan. I. 20.) dem Meister dieses Bild aus Pentelischem Marmor abgelockt hatte [39]). Andere Bilder des Eros zu Thespiä

38) Strabo IX. p. 449. nennt statt der Phryne die Glycera.

39) Ueber diesen so berühmten Amor des Praxiteles zu Thespiä, vor welchem selbst der verwöhnteste Sinn des späteren Zeitalters nichts Schöneres sehen konnte, ist Junius in Catalog. Artific. p. 179. nachzulesen. Vergl. auch

waren der des Lysippus von Erz und der des Metrodorus von Athen aus Marmor, eine Nachahmung des Praxitelischen. Zu Athen sah man in Einem Tempel der Aphrodite mehrere Bilder des erotischen Kreises [40]). Vorerst die Ἀφροδίτη Πρᾶξις, die ausübende, zum Ziele führende Venus, neben ihr die Pitho (ἡ Πειθώ), die Ueberredung, oder vielmehr der Genius der Ueberredung, der mit schmeichelnden Liebesworten alle Geister beherrscht, und die Paregoros (ἡ Παρήγορος), die Tröstung, als ein weibliches Wesen gedacht, das den Verlust des Geliebten besänftigen soll [41]). Beides waren Werke des Praxiteles. Ihnen fügte Scopas noch drei Begleiter oder Genien der Venus bei: Eros, Amor oder die Liebe [42]); Himeros (Ἵμερος), Cupido oder das Liebesverlangen, und Pothos (Πόθος), die Sehnsucht; bei welchem letzteren Pausanias hinzusetzt: εἰ δὴ [43])

Lucian. II. p. 409. (Amor. Tom. V. p. 268.), wo es unter Anderm heifst: τῆς Κνιδίας Ἀφροδίτης τὸν ἐν Θεσπιαῖς ἀντικαταλλαξάμενος Ἔρωτα.

40) Pausan. I. 43. §. 6. Auch zu Leuctra in Laconien hatte Eros einen Tempel und einen heiligen Hain; ibid. III. 26. — Die πρᾶξις betreffend, so nennt Pelops beim Pindar. Olymp. I. 136. das glückliche Bestehen des Wettkampfs, dessen Preis die Erwerbung der Hippodamia zur Frau ist, auch πρᾶξιν φίλαν; vergl. die Scholl. vett. daselbst.

41) Die Pitho ward aber auch wohl selbst Παρηγόρα, die Ueberredung, genannt. — Ueber die dichterische und bildnerische Versinnlichung des Liebeszaubers lese man Böttiger über das Vasenbild bei Millingen pl. 42. in der Minerva 1820. p. 489 ff. nach.

42) Eros, das Wesen der Liebe; s. Plutarchi λείψανα τοῦ περὶ ἔρωτος Vol. X. p. 851 sq. Wyttenb.

43) So mufs nämlich gelesen werden, und so hat auch jezt Clavier abdrucken lassen.

διαφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσι, d. h. «wenn anders diese Wesen, so wie sie durch verschiedene Namen unterschieden werden, auch in ihrem Wirken (Wirkungen) verschieden sind». Diese Bemerkung ist richtig, aber nur in so weit, als hier Ein Grundbegriff: Liebe in seine verschiedenen Momente, Aeuſserungen und Zustände zerlegt ist. Diese einzelnen Zustände wurden aber von den Griechen so unterschieden: Ἔρως, Liebe als Substrat, als Gemeinbegriff; Ἵμερος als das Liebesverlangen, als das süſse Schmachten nach dem gegenwärtigen geliebten Gegenstande; Πόθος als das Verlangen, als das sehnsüchtige Schmachten nach dem entfernten Gegenstande [44]).

Und hier müssen wir noch eines andern Genius dieses Erotischen Kreises gedenken, des Anteros (Ἀντέρως), welcher nach Cicero de N. D. III. 23. von Ares und der dritten Aphrodite erzeugt ward, woraus also auf eine Samothracische Priesterlehre zu schlieſsen ist, deren Elemente Streit und Einigung wären. Nach Pausanias (I. 30. init.) hatte Eros zu Athen in der Akademie einen Altar, und Anteros in der Stadt; wobei erzählt wird, daſs der tragische Tod eines fremden Mannes Timagoras, dem der Athenienser Melas mit spröder Liebesverachtung geheiſsen hatte sich von einem Felsen herabzustürzen, zur Erbauung dieses Altars Veranlassung gegeben habe. Melas stürzte sich nämlich nachher aus Verzweiflung auch von diesem Felsen, und die in Athen ansässigen Fremden stifteten und verehrten seitdem den Altar des Anteros, als rächenden Genius des Timagoras (δαίμονα Ἀντέρωτα τὸν Ἀλάστορα τοῦ Τιμαγόρου). Nach demselben Pausanias (VI.

44) S. Plato im Cratylus p. 120 Heindorf. und meine Anmerkung zum Plotinus de Pulcritud. p. 213 sq.

23. §. 4.) sah man zu Elis ein Bild unter andern Bildern der Palästra, welches den Eros vorstellte, einen Palmzweig tragend, und den Anteros, der ihm denselben wegzunehmen suchte. Also ein gegen den Eros (die Liebe) kämpfender Genius. Hiermit ist durch den Mittelbegriff: Wettstreit im Lieben, wetteifernder Genius der Liebe, die Idee der Gegenliebe gegeben [45]). So ward nun auch Anteros genommen; und es gab darüber einen von Porphyrius aufbewahrten Mythus. Eros will nicht wachsen. Aphrodite klagt bei der Themis, die ihr den Rath giebt, sie solle dem Eros einen Gespielen geben. Anteros wird ihm beigesellt, und nun gedeihet Eros aufs herrlichste, einzig trauernd, wenn der Gefährte nicht bei ihm ist. — Diese Wendung der Idee will man nun für eine spätere halten. Ich sehe dazu keinen Grund. Oder sollten die alten Priester und Dichter so kurzsichtig gewesen seyn, um nicht gleich den inneren Zusammenhang jener Ideen gewahr zu werden, und ihn organisch auszubilden? — Aber folgende Stelle des Pausanias (VI. 23. §. 2.) zeigt auch unwidersprechlich das hohe Alter jener Idee: Gegenliebe. Er erzählt: «In der Kampfschule (zu Elis) sind dem Idäischen Hercules, der den Namen des Beistehers (Parastates) hat, dem Eros und dem Anteros, wie er von den Atheniensern und Eleern genannt wird, ingleichen der Ceres und Proserpina Altäre aufgerichtet». Man vergleiche damit die Stelle IX. 28, wo Pausanias den Hercules Idäus in Böotien, zu Mycalessus und Thespiä nachweist, und einen sehr alten Gottesdienst darin findet. Auch ward in Böotien

45) Proclus zu Plato's Alcibiades I. cap. 43. drückt sich über das Wesen des Anteros folgendermaſsen aus: τὸ ἐπιστρέφειν τὸ χεῖρον εἰς τὸ βέλτιον καὶ ὀρέγεσθαι τῆς ἐκείνου συνουσίας ἀρχή τίς ἐστιν καὶ οἷον ἐμπόρευμα τοῦ ἀντέρωτος.

der Idäische Hercules als Tempeldiener (Camillus) der Ceres verehrt; und dort scheint dasselbe Idäisch-Samothracische System herrschend gewesen zu seyn, wie hier in Elis. Hier gestaltet es sich so:

1) Δημήτηρ — Demeter	}	Göttin-Mutter.
2) Περσεφόνη — Persephone	}	— Tochter.
3) Ἡρακλῆς Ἰδαῖος (Παραστάτης)	}	Ministranten
4) Ἔρως	}	jener
5) Ἀντέρως	}	Göttinnen.

Aber noch eine andere Seite des Samothracischen Systems zeigt uns Plinius (H. N. XXXVI. 4. 7. pag. 727.) vom Scopas. Er drückt sich so aus: Scopae laus cum his certat. Is fecit Venerem et Pothon et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis religionibus coluntur. Also: Aphrodite, Phaëthon, Pothos. Die Entwickelung dieser Ideen ist bereits oben (II. Th. pag. 332.) angedeutet.

§. 5.

Amor und Psyche.

Ueberblicken wir nun den Mythus von Amor und Psyche, in welchem die Liebe von zwei Personen verschiedenen Geschlechts, wenigstens äußerlich, dargestellt wird. Die ausführlichere Erzählung beim Appulejus würde uns hier zu weit führen. Ich wähle daher die summarische Darstellung des Inhalts, wie ihn Fulgentius (Mythologicon III. 6. pag. 715 Staver.) giebt [46].

46) Die Quellen für die bekannte ausführliche Allegorie von Amor und Psyche sind, außer Fulgentius, Appulejus (im zweiten Jahrhundert nach Christo) Metamorphos. lib. IV. cap. 83. p. 300 Oudendorp. und lib. VI. cap. 125. p. 429 Oudend. und Aristophontes aus Athen, von

« Es lebten in einer gewissen Stadt ein König und eine Königin. Diese hatten drei Töchter, zwei von mäſsiger Schönheit, die jüngste (Psyche) aber so vollendet schön, daſs sie für die Venus auf Erden galt (für Venus terrestris). Jene zwei sind bald verheirathet; die dritte wagt keiner zu lieben, sondern man zollt ihr Ehrfurcht, ja Opfer. Die darüber erzürnte Venus befiehlt dem Cupido, die Psyche deshalb hart zu züchtigen. Allein bei ihrem Anblick verwandelt sich sein Zorn und Diensteifer in Liebe gegen Psyche. Jezt folgt Apollo's Orakel, Psyche soll wie zum Leichenzuge gerüstet auf einen Berg geführt, und einer Schlange zur Braut überliefert werden. Die Eltern vollbringen den harten Befehl des Gottes. Kaum haben sie die Tochter verlassen, so trägt sie Zephyrus mit seinem sanften Hauche in ein goldenes Haus, wo nur Stimmen ihr antworten, und wo unter dem ausgesuchtesten Ueberflusse des Lebens ein ungesehener Gatte sich ihr in der Finsterniſs zugesellt, um sie vor Tages Anbruch jedesmal wieder zu verlassen. Mittlerweile beweinen die Schwestern ihren Tod auf desselben Berges Spitze. Dies rührt Psyche's zärtlichen Sinn, und trotz des Verbots ihres Gatten läſst Psyche sie durch den Zephyr zu sich herunter holen. Nun entsteht der Neid der Schwestern über Psyche's göttliches Glück. Sie geben ihr den verderblichen Rath, sie soll den schlafenden Gatten (den vorgeblichen Drachen) tödten. Nach dreimaligem Kommen und Gehen der Schwestern folgt die Katastrophe. Die über die himmlische Schönheit des schlafenden Amor erschrockene und erstaunte Psyche erweckt den göttlichen Schläfer durch einen verschütteten Tropfen des heiſsen Oels der Lampe. Amor flieht,

dem man vermuthet, daſs er später als Appulejus sey, in seinen Büchern, Dysarestia betitelt; s. Fulgentii Mytholog. III. p. 718 ed. Staver. in Mythogr. Latin.

«und unter Vorwürfen über die verderbliche Neugier der Psyche verläſst er Pallast und Gattin. Nun bemächtigt sich Unruhe und Trostlosigkeit der Psyche. Aus Verzweiflung will sie in den Fluſs sich stürzen. Endlich giebt sie sich an's Wandern, und sucht ihn in allen Tempeln. So kommt sie endlich in der Venus Pallast. Nun folgen dreimalige Züchtigungen von der Göttin, drei Prüfungen auf Erden, drei Versuchungen in der Unterwelt. Alle besteht Psyche glücklich. Nur in der letzteren wäre sie beinahe erlegen. Sie muſste zur Proserpina in die Unterwelt hinab, um von ihr eine Büchse zu holen, die die Göttin mit Schönheitssalbe gefüllt habe. Gegen das Verbot öffnet Psyche auf dem Rückwege die Büchse. Ein tödlicher Dampf dringt daraus hervor, und wirft die Neugierige zu Boden. Aber Amor erscheint. Mitleid und Liebe rühren ihn nochmals. Er berührt sie mit seinem Pfeile, und bringt sie dadurch ins Leben zurück. Venus ist nun auch versöhnt. Auf Juppiters Geheis wird Psyche unsterblich, und auf ewig mit Amor ihrem Gatten verbunden. Eine festliche Hochzeit (*ἱερὸς γάμος*) ist das Ende ihrer Leiden und der Todestag ihrer neidischen Schwestern, welche sich von einem Felsen herabstürzen».

Zu einer andern nicht minder sinnigen Allegorie führte den Griechen eine gewisse Namens- und Wortähnlichkeit. Er verband nämlich in einem Bilde Seele (*ψυχή*) und Schmetterling [47]). Es nannten die Rhodier das Insect, das im Sommer Abends oder bei der Nacht um das Licht herum schwärmt, und sich häufig in der Flamme versengt, die Phaläne (*ἡ φάλαινα*). Eben dieses Thier aber hieſs bei den Griechen Psyche

47) S. Hesych. Vol. II. p. 1582 Alb. s. v. ψυχή und dort die Ausleger; Aristotel. H. A. V. 19. (Schneid. 17.) §. 1.

(ψυχή [48]). Hier lag nun der Gedanke ganz nahe: Es regt sich ein edler Trieb in diesem Vogel der Nacht — er ist dem Lichte zugewandt; aber eben dieser Trieb bringt dem Thiere auch den Untergang, indem er es in den Flammentod stürzt. Die Raupe aber, die sich verpuppt, und aus dieser harten Hülle als Schmetterling hervorgeht, ist ein feuchtes Thier; gerade wie die Seele, die, einmal herabgesunken in die feuchte materielle Welt und eingefangen in diesen sterblichen Leib, ihre Freiheit verloren hat. Endlich jedoch, weil das Leben nicht ganz erstarrt ist, zersprengt sie die Schale von selbst, und geht hervor in herrlicher Gestalt, mit Flügeln bekleidet, welche die Farben der Iris enthalten. Der herrliche Schmetterling macht sich Luft, und aus dem schwülen Körper gewinnt so die Seele freien Himmelsraum; die Puppe, der träge Leib, bleibt zurück, und die Seele flüchtet sich in ihre lichterfüllte, herrliche Heimath [49]).

48) Scholiast. Nicandri Theriac. vs. 760. pag. 108 Schneid. — ἡ φάλαινά ἐστιν ἡ παρ' ἡμῖν ψυχή — φάλαινα δὲ 'Ροδίων ἔστιν ὄνομα· οὕτω γὰρ αὐτοὶ τὰ περὶ τοὺς λύχνους πετόμενα θηρία καλοῦσι.

49) Ich lege hier die schöne Stelle des Plutarchus Symposs. II. 3. p. 636. C. p. 579 Wyttenb. zu Grunde: ὡς δὲ κάμπη (eruca — zunächst Spannraupe, der Spannenmesser, der im Gehen sich krümmt) γίνεται τὸ πρῶτον, εἶτα ἐκπαγεῖσα διὰ ξηρότητα καὶ περιῤῥαγεῖσα, ἕτερον πτερωθὲν δι' αὐτῆς τὴν καλουμένην ψύχην (so Xylander und Wyttenbach; Andere ψυχήν) μεθίησι. Hierher gehören noch zwei Stellen desselben Plutarchus. Die eine in der Consolat. ad uxor. p. 611. F. p. 465 Wyttenb. ist sehr verdorben und nach Wyttenbach so zu lesen: ἡ δὲ (scil. ψυχή) ληφθεῖσα μὲν, μένουσα δὲ βραχὺν ἐν τῷ σώματι χρόνον, ἐλευθεριωθεῖσα ὑπὸ κρειττόνων ἔρχεται, καθάπερ ἐκ καμπῆς ὑγρᾶς καὶ μαλθακῆς ἀναχαιτίσασα πρὸς ὃ πέφυκεν; allein man muſs mit David Jacob van Lennep lesen: ἐκ κάμπης: „die Seele ist „zwar gefangen von dem Körper, bleibt aber nur kurze

Daher heifst Psyche (ψυχή) der Schmetterling, die fächelnde Luft und die Seele.

Die Griechischen Dichter fafsten nun die sinnliche Seite dieser Liebestheorie besonders auf, wie unter Anderm ein Fragment des Alcman beweiset. «Eros, singt der Dichter, auf Kypris Geheifs, der süfse, ins Herz sich senkend, beschwichtigt die Seele» [50]). Die Philosophen ihrerseits, insbesondere die Stoiker, stellten den Grundsatz auf: es sey des Weisen Pflicht, die Liebeskunde zu treiben [51]). — Auch die Kunstwerke in den

„Zeit in ihm; denn von den Göttern befreit, kehrt sie, „als ob sie sich von der feuchten und weichen Raupe „losreisse, zu ihrem Wesen zurück.“ So mufs auch die Stelle im Fragment von der Seele, das Wyttenbach zuerst dem Plutarchus vindicirt hat, gelesen und verstanden werden; s. pag. 133. ad calc. Plutarch. de S. N. V. und Tom. V. part. 2. p. 724. Opp. Plut. ed. Wyttenb.: Αὐτὸ τοίνυν τὸ τοῦ θανάτου πρῶτον, οὐχ ὑπὸ γῆν οὐδὲ κάτω ἔοικε μιγνῦναι (Wyttenbach vermuthet: δεικνῦναι oder σημῆναι, *ostendere*, *significare*) τὸ μετηλλαχὸς, ἀλλ' ἄνω φερόμενον εἰς θεόν· ὃ δὴ καὶ λόγον ἔχει καθαπερεὶ κάμπης τινὸς, ἀνείσης οἷον ἐξάπτειν καὶ ἀναθεῖναι (Wyttenbach verbessert: καθάπερ ἐκ καμπῆς τινος ἀνείσης ἐξαΐττειν καὶ ἀναθεῖν — animam veluti e metae flexu remisso tanquam exsilire et sursum excurrere) τὴν ψυχὴν, ἀποπνέοντος τοῦ σώματος ἀναπνέουσαν αὐτὴν καὶ ἀναψύχουσαν. (Hierzu vergleiche man aufser Wyttenbachs Note die Stelle, die Plutarchus vor Augen gehabt, Platon. Cratyl. p. 399. D. pag. 57 Heind.) Nach Lennep aber mufs κάμπης beibehalten, und auch hier an die Raupe und den Schmetterling gedacht werden.

50) Alcman beim Athenäus XIII. p. 600. (in Alcmanis Fragmm. nr. XXVI. XXVII. p. 45 sq. ed. Welcker):
Ἔρως με δ' αὖτε, Κύπριδος ἕκατι
γλυκὺς κατείβων καρδίαν ἰαίνει.

51) ὁ σόφος ἐρασθήσεται; s. van Linden de Panaetio p. 76 sq.

ältesten Tempeln Griechenlands geben uns hinreichende Kunde dieses ganzen allegorischen Bilderkreises von Amor und Psyche; und diese Denkmäler beweisen allein schon, wenn ja darüber Zweifel statt finden könnte, dass diese Allegorie viel älter als Appulejus ist. Um sich davon einen Begriff zu machen, darf man nur die Griechische Anthologie lesen, man darf nur die Sammlungen von Kunstwerken, besonders das Gebiet der so zahlreichen und herrlichen Gemmen, durchgehen. Man vergleiche ausser dem Vielen, was das Museum Florentinum und Montfaucon in den Antiqq. expliq. Vol. I. C. 3. 24. 25. darbieten: Hirt im mythol. Bilderb. II. 4. tab. XXX. XXXI. XXXII. Millin Galerie mytholog. nr. 195 — 199. vergl. nr. 342. 382. 383. Thorlacius in den Proluss. academm. Tom. I. (nr. XX. Fabula de Psyche et Cupidine) sect. II. p. 341 — 358. und die hierher gehörigen Numern in unserm Bilderhefte Tab. XXXVII. unten, Tab. LIII. Tab. L. nr. 3. XLVIII. nr. 1. (LI. nr. 5.) und LVI. nr. 3. nebst der Erklärung p. 25 f. 27. [52]).

§. 6.

Fortsetzung.

Hier wäre nun der Ort, der verschiedenen Deutungen zu gedenken, die diese tiefsinnige und unsterbliche Allegorie bei den Alten und Neueren erfahren. Aber da ich in diesem Buche nirgends ein Verzeichniss fremder Meinungen beabsichtige, so wähle ich beispielsweise drei Erklärungen aus, womit zugleich die Hauptrichtun-

52) Ich will hier nur mit einem Worte an die Deckengemälde von Raphael erinnern im kleinen Saale des Pallastes Farnese in Rom: zwei viereckigte Hauptgemälde und vier und zwanzig dreieckigte Nebenbilder, darstellend die Vermählung von Amor und Psyche.

gen bezeichnet sind, welche alte und neuere Mythologen in diesem Gebiete verfolgt haben. Ich lasse darauf zum Schluſs meine eigenen Bemerkungen folgen, welche nicht den Anspruch machen, jeden Zug dieser unerschöpflichen Allegorie ins Licht zu setzen, sondern nur den Weg zur Quelle der Idee andeuten, und den ursprünglichen Totalsinn derselben in einem leichten Umriſs bezeichnen sollen.

Merken wir zuerst auf die Ausdeutung des Fulgentius a. a. O. « Die Stadt in diesem Mythus, sagt er, ist die Mitte der Welt. Der König und die Königin: Gott und die Materie. Die drei Töchter: das Fleisch, der freie Wille, und der Geist (die Seele). Sie ist die *jüngste* Schwester, weil der Geist (die Seele) erst in den fertig geschaffenen Körper eingesenkt ward. Sie ist schöner, weil sie höher als der Eigenwille und edler als das Fleisch ist. Ihre Neiderin ist Venus, d. h. die sinnliche Lust, und sendet daher zu ihrem (der Seele) Verderben den Cupido. Aber weil die Liebe (das Verlangen, cupiditas) auf das Gute und Böse geht, so liebt die Begier (cupiditas) die Seele (animam) und vermischt sich mit ihr in der Vereinigung. Amor will, sie soll seine Gestalt nicht sehen, d. h. sie soll der Begierde Reizungen nicht kennen lernen (wie Adam erst da sich nackend fühlte, als er vom Baume der Begier die Frucht genossen), sie soll ihren Schwestern, dem Fleisch und dem Eigenwillen, nicht willfahren in ihrem Triebe der Neugier [53]). Aber sie folgt doch ihrem Rathe; sie zieht die Lampe unter dem Scheffel hervor, d. h. sie nährt die Flamme der Sehnsucht, die in ihrer Brust verborgen war, und liebt deren Gegenstand, da sie ihn erblickt, brennt ihn aber durch

53) Aehnlich ist der Gegensatz von Basilius magn. ad Psalm. 44. p. 162. B. ed. Benedict. aufgefaſst, wo es auch heiſst: der Prophet οὐ τὸ τῆς σαρκὸς ἀνυμνεῖ κάλλος.

« die überfliesſende Lampe; d. h. alle Begier entbrennt in demselben Maaſse, als sie gehegt und geliebt wird, und brennt ihrem Fleische die Sündennarbe ein. Folglich wird die Seele nach Entblöſsung der Begier aus dem überschwenglichen Glück herausgestoſsen, und in groſse Gefahren verwickelt ».

Unter den Neuern vermuthet Thorlacius [54]), das Ganze sey ein moralischer Mythus, der den Zweck habe, die Gefahren der ehelichen Treue (besonders in den Zeiten des entarteten Griechenlands), aber zugleich auch das Bild einer vielfach geprüften und endlich über alle Gefahren siegenden Treue darzustellen. Er gehöre vermuthlich den Mysterien des Eros oder der Aphrodite zu Thespiä oder Cnidus an. Im letzteren Falle müsse an die Ἀφροδίτη γαμοστόλος, τελεσίγαμος (Venus conjugalis) gedacht werden.

Weit richtiger ist die Ansicht von Hirt (in den Schriften der Berliner Akademie 1816.): « Diese Fabel ist eine Versinnlichung des Schicksals der menschlichen Seele. Die Seele, göttlichen Ursprungs, ist dahier im Kerker (im Leibe) dem Irrthum unterworfen. Daher stehen ihr Prüfungen und Läuterungen bevor, um der höheren Ansicht der Dinge und der wahren Lust hier und dort fähig zu werden. Zwei Eroten begegnen ihr: der irdische, der Verführer, der sie zum Irdischen herabzieht; der himmlische, der ihren Blick zum Urschönen und Göttlichen lenkt, der, über seinen Nebenbuhler siegend, die Seele als seine Braut heimführt ».

Ich will vorerst nur einige Winke geben, wie nach meiner Ansicht die Erklärung der Allegorie von Amor und Psyche zu erreichen wäre. Man denke an die Spuren

54) Prolusiones et Opuscc. Academm. I. p. 339. p. 366 sqq. p. 379 sq.

des Samothracischen (Cabirischen) und Orphischen Ursprungs dieser Erotischen Mysterien, worauf schon die Ceres Cabiria und der Hercules Idäus (s. oben) hinweisen, und besonders die Samothracische Verbindung von Aphrodite, Phaëthon und Pothos (s. oben). Hier muſs nämlich Φαέθων im Orphischen Sinne gedacht werden, oder Φάνης, wie er in den Fragmm. Orphicc. nr. VII. p. 464 sq. Herm. vorkommt; ferner an den Orphischen Πρωτογόνος (Hymn. VI. [5.]) und an den Orphischen Eros (Hymn. LVIII. [57.] vergl. oben III. Th. p. 295 und 296. Not. 6.); ingleichen an den vermuthlih Orphischen Mythus bei Plato im Sympos. (s. oben), von Eros und Venus Geburt, vom Poros und Penia (vom κόρος und χρησμοσύνη, Fülle und Bedürfniſs; s. oben), auch im kosmologischen Sinne. Sodann neben dem Lichtbringer Phaëthon an den dem Lichte zufliegenden Schmetterling (an die das Licht der Erkenntniſs fürwitzig suchende Seele; s. oben) und an die verbotene Wiſsbegierde als Quelle des Unheils — vermuthlich ein Ueberbleibsel alter Lehre, wovon die Genesis in der Geschichte des Falls Kunde giebt.

Es liegen allerdings wohl der ganzen Allegorie von Amor und Psyche die Begebenheiten einer mystischen Ehe zu Grunde; es waren die Mysterien des Amor und der Musen eheliche Weihen, wie denn überhaupt in der Mysterienlehre die Ehe in einem sinnigeren und tief geistigen Sinne aufgefaſst war. Es war die Ehe betrachtet als eine Weihe, unter dem unmittelbaren Schutze des Zeus τέλειος und der Here τέλεια, den ersten Ehegatten [55]); und alle Ehecärimonien, alle Hochzeits-

55) S. oben II. Th. pag. 515 f. 559 f. 592. Not. 239. und die ebendaselbst p. 546. eingedruckte Münze, die uns Juppiter und Juno als Ehepaar und daneben Amor zeigt.

gebräuche bei Griechen, wie bei Römern, waren deshalb mit Weihungen verbunden. So brachten die Brautleute den beiden genannten Gottheiten, als Urhebern aller Dinge, das erste Opfer (Diodor. Sicul. V. 73. p. 389 Wessel.); und die Cretenser ahmten die Vermählung dieses himmlischen Ehepaars mit allen den Gebräuchen, die man aus Tradition erhalten hatte, als eine religiöse Festlichkeit scenisch nach (ebend. V. 72. pag. 388.). So bringt auch zu Haliartus in Böotien die schöne Aristoclea vor ihrer Hochzeit an dem Brunnen Cissoessa nach altväterlichem Brauch den Nymphen das Opfer der Vorweihe [56]).

Aber es hat die Griechische Priesterschaft und der priesterliche Pythagoreerbund eine mysteriöse Lehre mit der Ehe symbolisch verbunden, und zwar die Lehre von der Monas, der Einheit, als Mann, und von der Dyas, der Zweiheit, als Weib. Diese Dyas aber ist, wie Ursache der Zeugung und Entstehung, so auch Ursache des Zwiespalts, des Miſsgeschicks, Unheils und Unglücks, weil sie die Einheit trennt und die Einigung auflöset, und in diesem Zertheilen keine Gränze kennt. So ist die Seele zwar auch eine Dyas, sie nähert sich aus Antrieb ihres göttlichen Theils aber dem Einen (ἕν), und läſst sich von ihm bestimmen; wodurch sie Form und Gestalt (εἶδος) annimmt [57]). Ich fasse mich hier kürzer, da ich diese Pythagoreischen Ideen von der Monas und Dyas weiter unten [58]) näher zu beleuchten und auszuführen gedenke.

56) Plutarch. Amator. narrat. p. 772. Vol. IV. p. 97 Wyttenb. — ἕως ἡ κόρη κατὰ τὰ πάτρια ἐπὶ τὴν Κισσόεσσαν καλουμένην κατῄει ταῖς Νύμφαις τὰ προτέλεια θύσουσα.

57) S. Eustathius zur Odyss. XIII. 53. p. 653. und den dort angeführten Plutarchus; vergl. Plotinus p. 486.

58) Vergl. Symbolik IV. p. 579 ff. erst. Ausg.

Also eine Lehre von der gefallenen Seele zeigt sich uns, unter der Form Pythagoreischer Zahlentheorie, und mit Nachweisung Persischer Quelle. — Trennung (Entzweiung) und Vereinigung unter der Allegorie von Verlieren und Wiederfinden des Geliebten, unter den Bildern von mysteriöser Ehe — ist der Inhalt vieler Poeme des Morgenlandes, welches überhaupt von jeher Gedichte mystischer Liebe besafs, insbesondere einiger Dichtungen des lieblichen Hafiz und des erhabenen Mulawi [59]). Und selbst die Osmanen kennen diese Allegorien, und legen sie in der höheren Auslegung vielen Bildern ihres Koran unter. Dieselbe mystische Allegorie (Denk- und Sprechart) ist der Vedantiphilosophie der Indier sehr eigenthümlich. Hiernach war es von jeher im Orient hergebracht, das Verhältnifs zwischen Gott und dem Menschen, die Trennung des letzteren von ersterem (die Entzweiung) und die Wiedervereinigung mit ihm unter dem Bilde von Braut und Bräutigam, die jezt getrennt, jezt wieder vereinigt sind, vorzustellen, und diese Allegorie mit der ganzen Gluth der Phantasie oft mit den üppigsten Farben auszumalen. Ganz besonders gehört hierher die von Jones (a. a. O. p. 185 sqq.) angeführte Dichtung Gitagovinda. Sie gehört in das zehnte Buch des Bhagavat, welches Gedicht wieder zum

59) Hafiz-Moulaví; s. Jones on the mystical poetry of the Persians and Hindus, Asiatick Researches Vol. III. p. 165 — 178. Und ähnliche Lehrsätze haben die Persischen Sofis (Weise, Lehrer). Auf ganz ähnliche Grundsätze sind viele ethische Vorschriften des Pend-Nameh gebaut, z. B. cap. XVII. pag. 60 ed. Silvestre de Sacy, wo Gott allein als der Gegenstand würdiger Betrachtung vorgestellt, und die Creaturen mit nächtlichen Phantomen verglichen werden; und besonders das Capitel LII. p. 165. von der Erkenntnifs Gottes und der Vereinigung mit ihm.

Mahabharata gehört (Jones ebendas. p. 182. 183.). Der Verfasser dieses idyllenartigen Poems Gitagovinda ist Jagadéva, der vor dem Calidas geblühet haben soll. Die handelnden Hauptpersonen sind: 1) Krischna, d. h. die Incarnation Gottes in der Eigenschaft der Fürsorge (Erhaltung — Rettung) und Güte (preservation and benevolence); 2) Radha, d. h. Aussöhnung (Einigung), Friedestiftung, Genugthuung (atonement, pacification or satisfaction), aber allegorisch als Seele vorgestellt (Jones ebendas. p. 172.). Jener ist Liebender, Verlobter; diese ist Liebende, Verlobte (Braut). Der Inhalt des Drama (der Fabel) ist folgender: Radha ist von Krischna getrennt. Sie erinnert sich der Seeligkeit, die sie empfunden hatte, als sie noch mit Krischna vereinigt war. Sie vernimmt von ihrer Gefährtin, Krischna befinde sich jezt im Umgange mit anderen weiblichen Wesen. Furcht und Eifersucht bestürmen ihre Phantasie, nicht minder die beständige Erinnerung an die unvergleichliche Schönheit des Krischna. Die Freundin tröstet sie, macht ihr Hoffnung, er werde ihr (der Radha) hold und zugethan bleiben, und ermuntert sie, ihn selbst aufzusuchen. Allein krank an Herz und Körper, wagt Radha ein solches Unternehmen nicht. Aber eben da sie im tiefsten Kummer versunken ist, kommt Krischna, redet sie mit huldvollen Worten an, und das wieder vereinigte Paar lebt nun aufs neue im Vollgenufs der gegenseitigen Liebe. Dies ist die Fabel. Das Stück selbst ist reich an Dialogen, an Schilderungen der Schönheit des Geliebten, an kühnen Bildern und Vergleichungen. Am Ende des Stücks steht die Erinnerung: «Was in den Betrachtungen über Wischnu's Wesen göttlich ist, das mögen weise und glückseelige Leser aus diesen Gesängen lernen». — In Bezug auf den Indischen Begriff vom himmlischen

Amor wird Folgendes von Maurice (History of Hindostan Tom. I. pag. 58.) bemerkt: «Es lehret uns das Indische Buch Sastra, die Neigung (Affection) und Liebe, als Person Cama genannt (Asiatick Researches Tom. I. pag. 223.), sey bei Gott von Ewigkeit gewesen»; wobei denn Maurice ganz richtig an den himmlischen Eros der Griechen erinnert. Derselbe Maurice (Ind. Antiqq. Vol. V. p. 1023 sq.) ist der Meinung, dafs die Allegorie der Griechen von Amor und Psyche Indischen Ursprungs und ganz mysteriös sey.

Gehen wir nun den bemerkten Spuren nach, so will es uns klärer werden, wie die Allegorie von Amor und Psyche zu den Griechen gekommen seyn mag, *nämlich* als eine Art von Persischer Weihe [60], durch Priestercolonien nach Samothrace, Thracien und Böotien verpflanzt (Cabirisch-Orphische Lehre); und was ihre Grundlage seyn mag: Entzweiung und Einigung; Abfall und Rückkehr. Nämlich Gott die seelige Einheit und Einigung in sich selbst; die Seele (Welt- und Menschenseele) in Entzweiung mit ihm, dem Quell alles Daseyns und Lebens; die Liebe ist eine Offenbarung, als Eigenschaft und Personification Gottes. In dieser Eigenschaft, als Liebe, zieht Gott die von ihm getrennte Seele (und Welt und Menschheit) wieder an sich, und vereinigt sie mit sich. Nun war Ceres als 'Ελευσίνη eben jene entzweite und wieder vereinigte Seele selbst (vergl. unten IV. Th. p. 585 erster

60) Man erinnere sich an Mitra (Μίτρα; Herodot. I. 131.) als 'Αφροδίτη οὐρανία (s. oben I. Th. pag. 731 ff.). Denn in den Mithrasweihen wurden die Veränderungen der menschlichen Seelen (ἀνθρωπίνων ψυχῶν) in verschiedenen Körpern vorgestellt; Pallas ap. Porphyr. de Abstin. lib. IV. §. 16. p. 351 Rhoer.

Ausg.), und darauf mag sich ein Theil der Eleusinischen Gebräuche bezogen haben. In Thespiä, wo wir die Ceres Cabiria und velata finden, mögen die Mysterien des Eros jenen Grundgedanken als ein Suchen und Wiederfinden des himmlischen Amor vorgestellt haben. Die Pythagoreer stellten dieselbe Idee nach ihrem Zahlensysteme dar, und gaben überhaupt, da sie die Würde der Frauen sicherten und im bürgerlichen Vereine wie in religiösen Dingen anerkannten, der Ehe, der ehelichen Liebe und dem häuslichen Leben einen edleren Ton und ein seelenvolleres, geistigeres Wesen. Die Aehnlichkeit jener Indischen Allegorie von Krischna und Radha mit dem Hohenliede des Salomo hat schon Jones [61]) angedeutet. Neuerlich aber hat ein Deutscher Theolog und Sprachforscher diese Winke benutzt und weiter verfolgt [62]).

61) Asiat. Res. in der angeführten Abhandlung p. 172.

62) Canticum Canticorum illustratum ex Hierographia Orientalium Auctore J. H. Kistemaker Prof. Exeges. Monaster. Monasterii 1818. §. 7. p. 28 sqq. §. 15. p. 70 sq. §. 16. p. 73 sqq. Es wird den Leser nicht gereuen, damit zu vergleichen was Umbreit in seiner Einleitung zu (Salomon's) Lied der Liebe, Göttingen 1820. besonders p. 12 ff. über den Geist solcher Dichtungen bemerkt hat.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Heidelberg, gedruckt bei Joseph Engelmann.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen

Bd.: 3

1821

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB Db 1(3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11418386-7